In welchem Sinne ist Lessing Determinist?

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

ACAD. LIBRARY BIBL.

vorgelegt von

Georg Voss

aus Berlin.

Tag der mündlichen Prüfung: 14. Dezember 1910.

NÜRNBERG 1911.

Gedruckt bei Benedikt Hilz.

Meinen lieben Eltern

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543505_0123

Inhalt.

Seite

I. Teil: Einleitung:

Grundsätzliche Vorbedingungen zum Thema. . . 1
a) Über die Differenzierungen innerhalb des Begriffs der Freiheit 2
b) Spinoza, Leibniz, Bayle 9

II. Teil: Thema:

1. Lessing der Dichter und Philosoph. . . . 24
2. Kritik des Indeterminismus Lessings . . 27
3. In welchem Sinne ist Lessing Determinist? 45
4. Lessing und sein Determinismus in der Literatur 64

III. Teil: Schlußbetrachtung:

Lessings göttliche Notwendigkeit und menschliche Freiheit greifen in die gegenwärtige Entwicklung des Problems hinein 68

Literatur.

W. Arnsperger: Lessings Seelenwanderungsgedanke, Diss. Heidelberg 1893.

E. A. Bergmann: Hermaea; Studien zu Lessings theol. und phil. Schriften, Leipzig 1883.

Danzel-Guhrauer: G. E. Lessing, sein Leben und seine Werke 2. Aufl. 2. Bd. Berlin 1880/1.

A. Dauber: Lessings Freiheitsbegriff, Progr. Helmstedt 1898.

Dembowski: Studien über Lessings Stellung zur Philosophie Prgr. Königsberg 1888.

Dilthey: Über G. E. Lessing in Preuss. Jahrb. XIX 1867. Zu Lessings Seelenwanderungslehre ib. XX.

R. Eucken: Ges. Aufsätze zur Phil. u. Lebensanschauung, Leipzig 1903.

R. Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1908.

Hermann Fischer: Lessings Philosophie, in: Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik 85, Halle 1884.

G. E. Guhrauer: Lessings „Erz. d. Menschengeschl." kritisch und phil. erörtert. Berlin 1841.

Hebler: Lessingstudien. Bern 1862.

Paul Hensel: Hauptprobleme der Ethik, Leipzig 1903 Vorträge.

Johann Jakoby: Lessing als Philosoph. Berlin 1863.
Dazu die Gegenschrift: Lessings Christentum und Philosophie gegen Johann Jakoby, Berlin 1863.

K. Joël: Der freie Wille. Eine Entwicklung in Gesprächen. München 1908.

Lasson: Rezension Spickers (Lessing) in: Phil. Monatshefte XXI 1885.

Karl Lessing: Lessings Leben nebst übr. Nachlaß Tl. I, 1793 Berlin Tl. II u. III 1795 ebd.

J. Mach: Die Willensfreiheit des Menschen. Paderborn und Münster 1887.

L. Müffelmann: Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten dtsch. Phil. Leipzig 1902.

M. Mendelssohn: Morgenstunden, Berlin 1786.
An die Freunde Lessings. Berlin 1786.

O. Nieten: Lessings religionsphil. Ansichten bis 1770. Diss. Bonn 1896.

H. Ritter: Über Lessings relig. und phil. Grundsätze in: Gött. Studien 1847. II Abt.

Konst. Rößler: Neue Lessingstudien, in: Preuß. Jahrb. XX 1867.
Schmidt, E.: Lessing, Geschichte seines Lebens und seiner Schriften, 2. Aufl. Berlin, 1899.
Schopenhauer: Preisschrift über Freiheit des Willens. 2. Aufl. Leipzig 1860 (in „Grundprobl. d. Ethik").
Schwarz: Lessing als Theologe. Halle 1854.
Seeberg: Grundr. d. Dogmengesch. Leipzig.
Abhandlung über Duns Scotus Bußlehre. München 1898.
G. Spicker: Lessings Weltanschauung. Leipzig 1883.
Überweg-Heinze: Grundr. d. Gesch. d. Phil. Bd. I 1894, Bd. II 1898, Bd. III 1901. Bd. IV 1906 Berlin.
Windelband: Gesch. d. neueren Phil. in ihrem Zusammenh. pp. Bd. I Leipzig 1878.
Über Willensfreiheit. Tübingen 1905.
W. Wundt: Essays Leipzig 1885.
Ed. Zeller: Lessing als Theologe. Vortr. u. Abhandl. 2. (Gesch. d. dtsch. Phil.)
Rob. Zimmermann: Leibniz und Lessing in Sitzungsber. der K. Ak. d. Wissensch. XVI Wien 1855.

I. Teil.

Einleitung.

Die streitigste Frage der streitigsten Wissenschaft nennt Hume die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens. Sie ist nicht nur die streitigste, sondern mit die wichtigste und unzweifelhaft die uns am tiefsten berührende, da „in ihr alle anderen Wissenschaften münden", da sie „die Frage unserer Stellung in Welt und Leben" ist. Als solche enthält sie keinen bloßen Gedankenstreit, sondern sie ist „ein Lebensstreit selbst" (Joel S. 553 [1]). Darum ist sie auch „eine der ältesten Streitfragen, die jedes Menschengeschlecht erregt" (Leibniz).

Wir haben es in vorliegender Abhandlung nicht mit einer Untersuchung dieses Problems an sich zu tun, sondern nur mit einer Bemühung herauszustellen, welche Form dasselbe in einem ganz konkreten Falle, bei Lessing, angenommen hat. Zu diesem Zweck müssen wir uns aber erst einmal kurz über das Problem selber orientieren, wie es heute sich darstellt, um damit eine Richtschnur zu gewinnen und den Fehler zahlreicher Schriften zu vermeiden, die Lessing als absoluten Indeterministen oder Deterministen in Anspruch nehmen. Wir werden bei der Analyse der einzelnen Sonderfragen des Problems zu dem Resultat kommen, daß es nicht möglich ist, mit einem schlichten Ja oder Nein die Sache abzutun. Damit ist dann ein Standpunkt gewonnen, der uns von der heutigen Auffassung des Problems aus an Lessing zugleich vorsichtiger und anspruchsvoller herantreten heißt. Und wir stellen dann an

[1] K. Joel: Der freie Wille, eine Entwicklung in Gesprächen, München 1908. S. XVII.

den Schluß dieser Abhandlung die Frage, was etwa er, der große Lebensstreiter, uns L e b e n d e n in diesem Streit zu sagen habe, in dem nach einem Wort Joels das Leben selber besteht. Wir haben in der Einleitung ferner noch klarzulegen, welche Stellung diejenigen Philosophen zu dem Problem eingenommen haben, an die sich Lessings Gedanken hauptsächlich anschlossen (Leibniz, Spinoza, Bayle).

Windelband[1] will bei der Analyse des Problems der Willensfreiheit deutlich unterschieden wissen zwischen der Freiheit des Handelns, des Wählens und Wollens, als den drei Phasen des Willensprozesses, in denen die „Freiheit" jedesmal unter verschiedene Funktionen fällt, also auch nicht gemeinsam zu beantworten ist.

Eine Begehrung, sagt er, die ins Bewußtsein tritt, geht darum noch nicht sofort in Handlung über, denn das Bewußtsein ist ein „mächtiges Hemmungszentrum", andererseits liegt auch nicht allem Tun ein Begehren zu Grunde. Der Weg vom Begehren zur Handlung hat sich mit wachsender Intelligenz wachsend differenziert, nur bei den primitiven Menschen löst die Begehrung die entsprechende Bewegung aus. Die Wollungen hemmen sich gegenseitig, und dieser Streit muß ausgeglichen werden; so treten wir aus dem ersten passiven Stadium (dem Entstehen der einzelnen Begehrungen) in das zweite über, das „rein innerlich im Bewußtsein verläuft", wir schreiten zur Wahl. Von dieser bis zur Handlung selbst ist wieder ein weiter Weg; denn auch die bestimmte Entscheidung bedingt noch keine Handlung, sondern kann beim Wunsche oder beim Vorsatz stehen bleiben. Erst wenn auch hier alle Vorbedingungen erfüllt sind, kommt es zum Entschluß und mit diesem zum Willensimpuls, der die Handlung herbeiführt (cf. Windelband S. 14 ff.).

Betrachten wir nun die einzelnen Phasen des

[1] W. Windelband: Über Willensfreiheit 12 Vorlesungen, 2. Aufl. Tübingen 1905. S. 18.

Willensprozesses für sich aufsteigend von der aktiven zur innerlichen und passiven Tätigkeit (Handeln — Wahl — Begehrungen —), so stoßen wir schon bei der Freiheit des Handelns auf eine „unübersteigliche“ Grenze am psycho-physischen Mechanismus (Windelband S. 25). Man kann nicht von einer Freiheit des Handelns sprechen, wo der leibliche Organismus dem Willensimpulse die Gefolgschaft weigert, z. B. infolge nervöser Erkrankungen. Außerhalb des Willens des Handelns liegen die Reflexbewegungen, z. T. auch die eingelernten Mechanismen, und natürlich schließen ihn Zustände aus, in denen physischer Zwang die Ausführung der Bewegung verhindert. Dieser physische Zwang geht sehr leicht in psychischen über und damit die Beschränkung der Freiheit des Handelns in eine solche der Wahl. Je weiter wir in der Betrachtung dieser Vorgänge zurückgehen, desto differenzierter wird das Problem. Zeigen sich schon bei der Freiheit des Handelns Übergänge und Verzweigungen, so tritt das in verstärktem Maße bei der Frage nach der Wahlfreiheit in die Erscheinung.

Windelband hebt hervor, daß der Satz, die Wahl folge dem stärkeren Wollen, nur eine Tautologie enthalte und „ex definitione“ gelte. Wir können erst aus der Erfahrung, als dem „einzig sicheren Kriterium für die Stärke eines Motivs“ auf die Kraft der Begehrung schließen: diejenige ist die stärkere, für die sich der Wille bei der Wahl entscheidet. Sind die Motive, zwischen denen die Entscheidung liegt, sehr verschieden stark, so ist die Wahl verhältnismäßig leicht, sie wird immer schwieriger, je kleiner die Intensitätsdifferenz wird. Wie aber, wenn die Motive gleich stark sind? Wir kommen da zu der viel umstrittenen Frage des liberum arbitrium indifferentiae. Den Ausdruck „motivlose Wahl“ dafür weist Windelband als irreführend zurück (S. 47) und ebenso den damit verbundenen Begriff. Es gibt kein liberum arbitrium im Sinne einer motivlosen Wahlentscheidung (S. 48), sondern nur im Sinne eines Vermögens, auf die Wahl zu verzichten. Im Stande der Indifferenz über-

läßt der wählende Wille die Entscheidung irgend einem Mechanismus (S. 44, 52), der „technischen Anlage“ im Ethos oder in der Physis (Hensel). Diese Indifferenz erscheint aber nur da möglich, wo „ein und derselbe Zweck durch verschiedene Mittel erreicht werden kann“ (S. 42). Danach wird also Buridans Esel nicht mehr verhungern müssen, was auch Leibniz' Meinung war, allerdings unter anderer Begründung. Leibniz nämlich bestreitet die Möglichkeit, den „metaphysischen Esel“ [1] (Windelband), durch eine „vertikal seine Länge mitten durchschneidende Ebene“ in zwei gleiche Teile zu teilen, und er läßt also den Esel nicht verhungern, weil es „vieles in und ausserhalb desselben geben wird, was ihn nach der einen Seite neigen macht“ [2]. Anders Spinoza. Er gibt zu, daß ein Mensch in „solchem Gleichgewicht“ vor Hunger und Durst umkommen wird, aber er fügt bedeutsam hinzu: ein Mensch also, „der nämlich nichts anderes als Durst und Hunger und solche Speise und solchen Trank wahrnimmt, die gleichweit von ihm entfernt sind“. Ob es solchen Menschen gebe, erklärt Spinoza nicht zu wissen [3].

Bei dem Vorgang der Wahl treten mit den momentanen Begehrungen Erwartungsgefühle in Streit, welche Windelband Erinnerungsgefühle und Phantasiegefühle nennt, je nach dem sie auf früherer oder erwarteter Kenntnis beruhen. Die Erinnerungsgefühle sind wieder von den Gefühlserinnerungen zu scheiden, unter welchen (Windelband S. 56) die bloße Erinnerung von Gefühlen ohne nennenswerte Erinnerungsgefühle zu verstehen ist. Der Eintritt dieser letzteren erst in die Wahl „macht deren eigentliche Komplikation aus“. Denn hier geht der Vorgang von der begrifflich übersehbaren Perspektive in die tausend Verästelungen des individuell

[1] Der übrigens schon bei Aristoteles (de coelo II, 13) vorkommt, nur mit dem Unterschied, daß der Esel dort noch ein Mensch ist, der „gleich weit von zwei Speisen entfernt“ verhungert.

[2] Theodicee, Phil. Bibl. 71 § 49.

[3] Ethik II, 49 Anm. Auerbach S. 86.

verschiedenen Komplexes von Vorstellungen und Gefühlen selbst über und differenziert sich vielfach bei der großen Verschiedenheit der individuellen Gefühlsweise. In allen Fällen aber wird die Wahl durch das Verhältnis der momentanen zu den konstanten Motiven des Menschen entschieden (S. 67). Windelband nennt also die Wahlfreiheit die Bestimmung der Handlungen durch den Charakter. („Reaktion auf die momentanen Motive durch die ganze Energie der konstanten Motive" S. 76). „Der Mensch wählt frei, wo er seiner Natur gemäß entscheidet" (S. 91). Die freie Wahl ist m. a. W. die Kausalität der Persönlichkeit in ihren Handlungen. Damit ist schon ihre Begrenzung durch die „intellektuelle Anlage und Entwicklung" ausgesprochen (S. 82). Dazu aber kommen noch als Beeinträchtigungen die Leidenschaften und Affekte, zwischen welchen wiederum zu sondern ist. Der Affekt stellt ein momentanes Motiv dar, das an sich ungehemmt und frei den Menschen unfrei macht, indem es ihn hindert, sein eigentliches Wesen zur Geltung zu bringen. Die Leidenschaften dagegen sind dauernde Willensrichtungen von ungewöhnlicher Stärke, die bei der Motivation eine bedeutende Rolle spielen.

Ist die Quelle unserer Wahlentscheidung in uns, in unserem Charakter, so liegt der Ursprung des momentanen Begehrens zum weitaus größten Teile außerhalb der Persönlichkeit „in den wechselnden Beziehungen, worin sie zu ihrer räumlichen Umgebung steht", ist also „nicht von unserm Willen verursacht" (S. 110 ff.). Windelband betont die feinen Übergänge, die zwischen dem äußeren Anlaß, der leiblichen Anlage und der individuellen Entwicklung bestehen und kommt zu dem Ergebnis, daß zum Teil wenigstens für die Stärke der momentanen Motive die Ursachen in unserm eigenen Wesen liegen, d. h. in unsern konstanten Motiven. Worin nun wieder die Ursache dieses unseres konstanten Wesens liegt, dies Problem bezeichnet Windelband als den „Kern der Frage nach der Freiheit des Wollens" (S. 114), für welche wir den Boden empirischer Psychologie verlassen müssen.

Als wichtig aber ist hier noch hervorzuheben, daß „die Freiheit des Tuns und des Wählens als normale Eigenschaften des Menschen völlig unabhängig davon bestehen, wie auch immer die weiteren Fragen beantwortet werden mögen". (S. 115.) Wir haben an dieser Stelle zu der verschiedenen Beantwortung dieser weiteren Fragen nur insoweit Stellung zu nehmen, als dadurch wieder die außerordentliche Differenzierung dieses metaphysischen Freiheitsbegriffs hervortritt.

Die verschiedenen Stellungen zum Problem der Willensfreiheit lassen sich unter dem Namen Determinismus und Indeterminismus zwar kennzeichnen, aber sie lassen sich nicht darin erschöpfen, solange man unter Indeterminismus nur absolute Freiheit des Willens und unter Determinismus nur die Abhängigkeit desselben vom Kausalgesetz versteht. Es gibt Zwischenglieder und Übergänge. Neben dem Indeterminismus, der ein liberum arbitrium bei jeder einzelnen Willensentscheidung annimmt, steht die andere Auffassung, die von dem Charakter die einzelnen Entschlüsse abhängen läßt, der selbst eine freie Tat ist in der intelligiblen Welt. Müffelmann z. B. belegt diesen Indeterminismus daher mit der Bezeichnung: intelligible Freiheit[1]. Man könnte ihn vielleicht auch relativen Indeterminismus nennen, wenn das nicht zu neuen Mißverständnissen Anlaß gäbe, da z. B. Mach Wahlfreiheit relativen Indeterminismus nennt, welche bei ihm wieder etwas anderes bedeutet, als z. B. Windelbands Freiheit des Wählens (S. 76)[2]. Auch Joel nennt seine Auffas-

[1] Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie, Leipzig 1902, S. 8.

[2] J. Mach: (Die Willensfreiheit des Menschen Paderborn und Münster 1887) will (S 113) Wahlfreiheit im „gewöhnlichen" Sinne verstanden wissen, gleichbedeutend mit Willensfreiheit und zwar als Bezeichnung dafür, daß „das Subjekt in seinem Wollen nicht determiniert ist", sondern nur angeregt von den zugrunde liegenden Vorstellungen mit Ausschluß jedes äußeren Zwanges (Indeterminismus) und mit der Begrenzung durch den gegebenen Vorstellungskreis (relativ). Windelband dagegen nennt Wahl-

sung relativen Indeterminismus; er läßt (aaO. S. 519 ff.) Freiheit wie Notwendigkeit gelten, aber nicht als Tatsachen, sondern als Werte, als praktische Begriffe, als Realitäten nur im Bewußtsein (S. 567). Wir gehen hier auf seine Ausführungen näher ein, da wir öfter auf sie zurückkommen. Die Kausalität, sagt Joel (S. 548), liegt nicht unmittelbar den Dingen auf, sondern ist eine Form, in der wir sie auffassen (perspektivische Fassung der Kausalität). Dies ist der Sinn der Kausalität: als Wirkung betrachtet, ist etwas bedingt, als Ursache betrachtet, frei. Freiheit ist nicht mit dem Zufall zu identifizieren (S. 598), sondern sie liegt dreifach in der Kausalität: in der Ursache als solcher, im Anfang jeder Kausalreihe, in der Selbstbestimmung. Freiheit ist so gut kausal wie die Notwendigkeit, während der Zufall unkausal ist. Der Wille ist „wahlgewordene Natur", auf momentane Entscheidung gesteigerte Variationskraft der Natur (S. 636). Er ist nicht in Triebe usw. zu zerlegen, sondern er ist Trieb, ist die Einheit, ist die „Organisation der Triebe" (S. 669). Sprich vom unfreien Menschen, sagt Joel, aber nicht vom unfreien Willen (S. 670). Freiheit und Unfreiheit sind Komplementbegriffe: Sie stehen auf demselben Boden als die natürlichen Gegensätze und haben aneinander ihre Schranken und Ergänzungen (organische Auffassung). Der Kampf zwischen Freiheit und Unfreiheit (oder zwischen Willen und Trieben) „ist einfach der Kampf, der im Organisationsprozeß als solchem liegt, entfaltet in der praktischen Seele" (S. 673). Freiheit ist kein Zustand, sondern eine Funktion (S. 675). Joel kommt zu dem Resultat, daß wir „nach unten frei, nach oben gebunden" sind und „zur Hingebung berufen in Freiheit". So ist ihm „Freiheit und Notwendigkeit eins geworden".

Wir kehren zu der allgemeinen Einteilung zurück. Der Determinismus als Gesamtbegriff ist die

freiheit (S. 76) Kausalität der Persönlichkeit in ihren Handlungen durch ihre konstanten Motive. Wir haben hier ein Beispiel, welche Vieldeutigkeit (nicht zur Vereinfachung des Ganzen) auch in der Auffassung der begrifflichen Inhalte des Problems hervortritt.

Lehre von der Abhängigkeit des menschlichen Willens. Diese Bedingtheit kann sehr verschieden sein; sie kann als eine autoritative gelten, die über dem Menschen steht, oder als eine innere psychologische, oder als eine pantheistische oder mechanistische. Die erste Auffassung ist der theologische Determinismus, der z. B. nach Joel der einzig durchführbare ist, weil sonst „das absolut determinierte Wesen ein Prädikat ohne Subjekt ist". (aaO. S. 623.) Der Materialismus faßt das Wollen wie alles psychische Geschehen als eine physiologische Funktion auf, der Spiritualismus entgegengesetzt die Vorstellungen als das allein Gegebene (z. B. Berkeley). Der pantheistische Determinismus sieht alles in sich selber determiniert als der eine deus sive natura. Der psychologische Determinismus hat in der Gegenwart zahlreiche Anhänger, die z. T. den Willen von den Vorstellungen überhaupt abhängig machen (Herbart), z. T. sogar die Willenstätigkeit auf die Vorstellung des mit bestimmter äußerer Bewegung verbundenen Lustgefühls zurückführen (Lotze), z. T. (z. B. Wundt) vermitteln, während andere den Zusammenhang von Gefühl und Willen (z. B. Höffding) betonen.

Innerhalb der hier bezeichneten Auffassungen gibt es wieder Übergänge von einer zur anderen, aber diese Andeutungen mögen genügen, um darzutun, daß dies Problem in seiner heutigen Entwicklung eine einseitige Stellungnahme kaum zuläßt, da es nur immer differenzierter wird, je tiefer wir eindringen. Nur eins ist deutlich: So wenig sich absolute Beweise für den Determinismus erbringen lassen (Wundt), so sicher ist, daß Freiheit und Kausalitätslosigkeit nicht identische Begriffe sind. Müssen wir also in dieser Frage von vornherein auf eine einseitige Stellungnahme verzichten, so können wir andererseits um so unbefangener an Lessings Gedanken herantreten, ohne sie nach einer vorgefaßten Meinung umzubiegen und ohne stutzig zu werden, wenn uns der Dichter und Philosoph einmal Ausblicke geben sollte, die mit einem strengen System in Widerspruch stehen sollten. Es wäre möglich, daß sich auch „in Lessings Determinis-

mus zustimmend die Freiheit schlänge“ (Joel), und daß gerade seine Person einen Beweis dafür lieferte, wie wenig dieses Thema einseitige Betrachtung duldet.

Wir haben nun noch einige Philosophen, die für Lessing hauptsächlich in Betracht kommen, daraufhin zu prüfen, wie sie sich zu der „grande question“ gestellt haben. Spinoza[1] nennt frei „dasjenige Ding, das aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur da ist und allein von sich zum Handeln bestimmt wird; notwendig aber oder vielmehr gezwungen dasjenige, was von einem andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu sein und zu wirken.“ Notwendig aber, oder vielmehr gezwungen, verbessert Spinoza — mit gutem Grunde; denn „notwendig“ ist ihm (wie Leibniz „bestimmt“) an sich kein Gegensatz zu frei, ist doch auch Notwendigkeit in der Wirksamkeit Gottes enthalten: Gott ist frei und notwendig: „seine Freiheit ist die ewige Macht, seine Notwendigkeit das ewige Dasein“[1]. Gott ist aber nicht hier frei und dort notwendig, sondern beides ist in ihm zugleich. Auch Gott handelt notwendig, sofern er „bloß nach den Gesetzen seiner Natur handelt“, aber er handelt von niemand gezwungen. Zu Gottes Wesen gehört weder Verstand noch Wille, denn alles, was geschieht, „geschieht bloß durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes und erfolgt aus der Notwendigkeit seines Wesens“ (Ethik I, 15 Anm.). Gott ist nicht meßbar, weil er nicht aus endlichen Teilen zusammengesetzt ist, er ist nur gewissermaßen unter zwei Gesichtspunkten zu betrachten, als natura naturans sofern er freie Ursache, als natura naturata sofern er notwendige Ursache ist (I, 29 Anm.)“. Wie Gott „nicht aus Willensfreiheit wirkt“ (prop. 32 ff.), sondern nur aus der Notwendigkeit seiner Natur (Anhang), so handelt er auch nicht etwa „aus Rücksicht auf das Gute“. Alles ist einzig und

[1] Ethik Auerbach Stuttgart 1871, II. Definition VII.

[2] Cuno Fischer, Jubiläumsausgabe, Spinoza S. 357, Heidelberg 98.

allein vorher bestimmt aus der unendlichen Macht Gottes, welche nicht eine Eigenschaft, sondern seine Wesenheit selbst ist (I, 34, Anhang).

Verstand und Wille Gottes, wenn man von ihnen als zu seinem ewigen Wesen gehörig sprechen könnte, würden aber jedenfalls von unserem Verstand und Willen verschieden sein, wie „der Hund, das himmliche Sternbild und der Hund, das bellende Tier“ (I, 17 Anm.). Dem entsprechend verwirft Spinoza auch als menschliche Anmaßung, wenn wir von uns ausgehend Gott zumuten, daß er wirke uns zu Liebe oder zu Leid. Die Natur hat keinen ihr vorgeschriebenen Zweck, wenn wir auch gern ihr einen andichten wollen. Die Natur oder Gott kümmert's nicht, ob wir fröhlich sind oder traurig, ob wir Böses oder Gutes tun, denn Gott ist nicht „als Richter“ da, sondern „als Gott“; er ist nicht über uns, sondern wir sind seiner teilhaftig (Auerbach Ep. 34). Weder der Gerechte nötigt Gott Freude ab noch der Dieb Verdruß (Ep. 36). Eine Handlung kann nur in Rücksicht auf uns gut oder böse genannt werden. Gott aber müssen beide dienen, der Gerechte und der Ungerechte. Die Gottlosen sind „nichts als ein Werkzeug in der Hand des Künstlers, welches unbewußt dient und im Dienste verbraucht wird. Die Guten dagegen dienen mit Bewußtsein und werden durch dienen vollkommener“. Demnach sind die Gottlosen nicht etwa mit den Guten zu vergleichen, weil „eine Sache umsomehr Teil an der Göttlichkeit hat, und umsomehr Gottes Vollkommenheit ausdrückt, je vollkommener sie ist.“ Die Guten aber haben „unschätzbar mehr Vollkommenheit als die Schlechten“ (Ep. 32). „Steigen wir zu den geschaffenen Dingen herab, die alle von äußeren Ursachen bestimmt werden, auf eine gewisse und bestimmte Weise da zu sein und zu handeln“ (Ep. 62), so ist von selbst klar, daß die menschliche Freiheit und Notwendigkeit von der göttlichen „himmelweit“ verschieden sind. Der Mensch ist notwendig bestimmt im Hinblick auf Gott, (Vgl. Joel aaO. S. 719: nach oben gebunden), denn während Gott nach derselben Notwendigkeit handelt, nach

welcher er da ist, umfaßt das Vermögen des Menschen „nur einen Teil des unendlichen Vermögens Gottes". Der Mensch ist frei, sofern er von der Vernunft allein geleitet wird (IV, 68, vgl. Joel aaO.: nach unten frei). Sie ist imstande, die Affektionen des Körpers „der Ordnung gemäß zu ordnen und zu verketten", mit Hilfe dieser Ordnung vermag sie die unsicheren und schwankenden Affekte abzuschwächen, „weil es größere Kraft erfordert, die nach der Ordnung im Verstande verketteten Affekte einzuschränken, als die unsicheren und schwankenden" (V, 10). Dieses Vermögen der Ordnung und Verkettung bezieht sich aber nur auf Affekte, die mit unserer Natur übereinstimmen, d. h. auf die guten (IV, 31). Daher haben wir denn in der Ordnung derselben durch den Verstand ein Gegengewicht gegen die unserer Natur entgegengesetzten d. h. bösen Affektionen. Dieses Vermögen des Verstandes, das im Wesen der Idee Begründete zu bejahen, gilt gleichzeitig vom Willen; denn Wille und Verstand sind dasselbe (II, 49). Spinoza definiert dementsprechend den Willen als „die Fähigkeit, nicht aber die Neigung zu bejahen und zu verneinen" (Vgl. Leibniz: Der Wille neigt) d. h. als eine Fähigkeit, wodurch der Geist verneint oder bejaht, was wahr oder falsch ist, und nicht die Neigung, mit welcher der Geist die Dinge erstrebt oder ihnen widerstrebt". (II, 48 Anm.) Der Wille ist nur ein Gedankending, keineswegs die Ursache dieses oder jenes Willensaktes (an Oldenburg Ep. 2), er unterscheidet sich ebenso von diesem oder jenem Willensakt, wie die Menschheit von diesem oder jenem Menschen (ib.), er ist eine Vorstellung, wodurch wir das, was allen einzelnen Willensakten gemeinsam ist, ausdrücken. (II, 49, Anm.) Diese einzelnen „particulärsten Willenstätigkeiten müssen, um da zu sein, eine Ursache haben, sind also nicht frei". (Ep. 2.) An einer anderen Stelle (III, 9) nennt Spinoza Willen das Streben des Geistes, mit unbestimmter Dauer in seinem Sein zu verharren „auf den Geist allein bezogen" im Gegensatz zum Triebe, wo dies Streben auf Geist und Körper zusammen bezogen

ist. Dieses Streben des menschlichen Geistes ist „auf das Gute gerichtet, das der Mensch will, sofern er nicht von äußeren Ursachen besiegt wird", denn Tugend ist das menschliche Vermögen selbst, welches aus der Wesenheit des Menschen allein erklärt wird (IV, 20). Aber „das menschliche Vermögen ist sehr beschränkt und wird von dem Vermögen der äußeren Ursachen unendlich übertroffen, und folglich haben wir keine unbedingte Macht, die Dinge, welche außer uns sind, unserm Nutzen anzupassen". (IV Anhang; § 32). Das Bewußtsein seiner Handlungen hat den Menschen verleitet zu vergessen, daß er ihrer Ursachen unkundig ist. (III, 2 Anm.) Das Gefühl der Freiheit, das seine Willensakte oft begleitet, verleitet ihn, diese selbst für frei zu halten. Für Spinoza ist das Gefühl der Freiheit wie sie selber nur ein Irrtum derjenigen, die nicht aus Liebe zu Gott freiwillig notwendig handeln wollen, die ihre Menschlichkeit nicht absolut aufgeben können an die Unendlichkeit.

Wollte Spinoza Philosophie und Theologie getrennt wissen, indem für ihn Philosophie gleichzeitig Religion war, so sehen wir Leibniz seine Geistesschärfe auf das Bemühen richten, mit der Philosophie die Theologie zu fundamentieren. Sein Gott ist absoluter Wille (Güte), absolute Macht (Sein), absolutes Wissen (Wahrheit). Vermöge seiner Weisheit erkennt er die beste aller möglichen Welten, vermöge seiner Güte erwählt er sie, vermöge seiner Macht erschafft er sie (Mon. 55). Gott, die oberste Substanz, begreift in sich alle nur mögliche Realität (Mon. 40). „Sein Wille ist immer gefaßt und er kann nur auf das Beste gefaßt sein." (Th. II 337 Phil. Bibl. S. 365). Er kann nichts ohne Grund tun, selbst wenn er Wunder verrichtet (Th. II, 206). „Gott unterläßt nicht, das Bessere zu wählen; aber er ist nicht gezwungen, dies zu tun, und es besteht selbst in dem Gegenstande der Wahl Gottes keine Notwendigkeit, weil sie unter mehreren möglichen geschieht und der Wille nur durch die überwiegende Güte des Gegenstandes bestimmt wird" (Th. II, 45). Es besteht daher eine Freiheit in Gott, die nicht

allein dem Zwange nicht unterliegt, sondern auch nicht der (metaphysischen) Notwendigkeit (Th. II, 230). Es ist zu unterscheiden zwischen dem vorhergehenden und nachfolgenden Willen. Der vorgehende Wille Gottes neigt zu allem Guten, der nachfolgende wählt das Beste aus, er geht „aus dem Streite aller vorgängigen Willen" hervor als der „schließliche Wille" (Th. II, 22). Die Erschaffung der Welt führt Leibniz (Th. II, 233) auf eine freie Regung der Güte Gottes zurück, welche ihn auch zur Erschaffung der besten Welt bestimmt hat. Es gibt außer Gott, dem höchsten tätigen Prinzip, eine Menge einzelner tätiger Prinzipien, Entelechieen (und daneben leidende Prinzipien, bloß körperliche, einfach-stoffliche, die eines Anstoßes bedürfen; Th. Vorr. 27 und II, 323), notwendige, einfache, unausgedehnte Substanzen (Th. I, § 10); die ganze Natur ist voll von diesen Monaden, d. h. beseelt bis ins kleinste. Diese geschaffenen Monaden, die alle unter einander verschieden und der Veränderung unterworfen sind (denn „es gibt niemals in der Natur zwei Wesen, die völlig identisch wären") steigen auf von den ganz einfachen (die nur Perceptionen — d. h. kein Selbstbewußtsein — und ihre Veränderungen haben) zu denen, die Erkenntnis der notwendigen und ewigen Wahrheiten (d. h. Vernunft) besitzen, wobei die Natur keinen Sprung macht (Continuitätsgesetz). Die einfachen Substanzen nennt Leibniz Entelechieen zum Unterschied von den „Seelen", deren Perception distinkt und von Erinnerung begleitet ist; die Menschenmonaden sind vernünftige Seelen oder Geister. Ihre Schranken haben die Monaden „nicht im Gegenstande, sondern in der verschiedenen Art der Erkenntnis des Gegenstandes. Sie beziehen sich alle in verworrener Weise auf das Unendliche, auf das Ganze, sind jedoch durch die Grade der distinkten Perceptionen begrenzt und von einander verschieden" (Mon. 60). Leibniz setzt also, wie wir sehen, nicht nur ein tätiges Prinzip, den allumfassenden Geist, und ein leidendes, die Materie. Diese ist überhaupt nicht Gott, sondern der Seele entgegenzusetzen (Schriften zur

Metaphysik II Phil. Bibl. 108. XX. S. 61). Körper und Seele aber folgen jeder seinen eigenen Gesetzen, die Seele entwickelt ihre Vorstellungen in bestimmter Weise gemäß dem Guten und Bösen, die Körper folgen den Regeln der Bewegung. Diese beiden Wesenheiten von graduell verschiedener Art treffen zusammen in der praestabilierten Harmonie (ib. XXI S. 66 und Mon. 78; Gleichnis der Uhren vgl. Geulincx). „Es sind gewissermaßen zwei Reiche vorhanden, das der wirkenden und das der Zweckursachen". Jedes existiert für sich, als ob das andere nicht da wäre. Aber keins genügt allein für sich; beide gehen aus einer Quelle hervor. Innerhalb dieser Harmonie stabiliert Leibniz noch eine andere, „eine moralische Welt innerhalb der natürlichen", als den Gottesstaat, d. h. den Inbegriff aller Geister [1], welche gewissermaßen höhere Seelen sind, sofern sie nicht nur lebende Spiegel des Alls, sondern Abbilder der Gottheit sind, jeder in seinem Bereich eine kleine Gottheit. Leibniz krönt diese seine Gedanken durch das Postulat der reinen Gottesliebe (cf. Spinoza) [2]. Gehen wir nun zu der Stellung über, die Leibniz dem Willen in dieser besten aller geschaffenen möglichen Welten zuweist [3]. Wir entwickeln seine Ansicht mit seinen eigenen Worten: W o l l e n ist die Anstrengung oder Strebung auf das, was

[1] „Es gibt nicht geschaffene Geister, die gänzlich von jedem Körper losgelöst sind". Schriften zur Metaphysik, II Cassirer S. 73.

[2] Zeller sagt einmal in seiner Gesch. d. Dtsch. Phil. S. 102, Leibniz habe Spinoza überhaupt innerlich näher gestanden, als man gewöhnlich annehme (cf. Lessing zu Jacobi: Ich glaube, Leibniz war im Herzen selbst Spinozist). Ähnlich Windelband (Gesch. d. neueren Philosophie I, 409): Leibniz grenze vielfach hart an Spinoza. Auch Jodl (Gesch. d. Ethik I, 342) sagt: Einzelne sittliche Grundanschauungen Leibnizens nähern sich Spinoza. Gegen eine A b h ä n g i g k e i t Leibnizens von Spinoza äußern sich mit Recht z. B. Trendelenburg (Hist. Beitr. z. Phil. II, 192) und Erdmann (von Trendelenburg überzeugt) im Grundriß der Geschichte der Philosophie II, 149.

[3] Gelegentlich beschränkt Leibniz dieses Prinzip von der besten Welt dahin, daß es dennoch „sehr wohl glücklichere Erdkugeln als die unsrige geben könne, daß aber Gott seine guten Gründe dafür gehabt, daß die unsrige so sei, wie sie ist" (Th. II, 353).

man für gut hält, loszugehen und sich von dem zu entfernen, was man für schlimm hält. (N. Ess. II XXI § 5). Wichtig sind dabei die aus unmerklichen Wahrnehmungen entspringenden Anstrengungen, deren man sich nicht bewußt ist, deren Bedeutung Leibniz wiederholt hervorhebt als Merkmal für die immerwährende Tätigkeit der Substanz, gleich wie es auch niemals einen Körper ohne Bewegung gibt[1].

Freiheit des Wollens findet statt erstens im Gegensatz zu der inneren Unvollkommenheit (Leidenschaft) und betrifft so den Verstand; auf diese Weise „ist Gott allein vollkommen frei und die erschaffenen Geister sind es nur in dem Maße, als sie über die Leidenschaft erhaben sind". (Sittliche Freiheit). Zweitens ist Freiheit der Notwendigkeit entgegengesetzt. Diese Freiheit „betrifft bloß den Willen und zwar, sofern er sich vom Verstande unterscheidet als freie Willkür" d. h. als Fähigkeit, auch den stärksten Gründen des Verstandes gegenüber nicht notwendig bestimmt zu sein, sondern nur „untrüglich" geneigt. Diese Neigung des Willens ohne „metaphysische Notwendigkeit" ist ein wichtiger Bestandteil der Leibnizschen Willenslehre.

Notwendigkeit ist überall da, „wo das Denken fehlt", sie ist „nicht dem Wollen, sondern dem Zufall entgegengesetzt" (ib. § 13). „Wenn diese Notwendigkeit sich in einem des Wollens

[1] z. B. noch ib. § 46: „Die kleinen unmerklichen Wahrnehmungen (petites perceptions) einer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, die gleichsam die Elemente von Lust und Schmerz sind, und von denen ich schon so oft gesprochen habe, bilden die Triebe und Neigungen, aber doch nicht die Leidenschaften selbst". „Es gibt in jedem Augenblicke in unserm Innern eine unendliche Menge von Wahrnehmungen, jedoch ohne Bewußtsein und Reflexion" (N. Ess. Vorrede. Schaarschmidt S. 10) „Wir haben eine Unendlichkeit von kleinen Perceptionen, die wir indessen nicht zu unterscheiden vermögen" (Schriften z. Metaphysik II Cassirer 57, Phil. Bibl. 108) Die Perception, ohne die auch die einfache Substanz niemals ist (Mon. 19. 21). Wir bemerken nicht immer die Ursache, welche uns bestimmt usw. (N. Ess. XXI. 13). „Wir sind uns nicht immer der oft unmerklichen Ursachen bewußt, von denen unser Entschluss abhängt" (Ch. II. 50). u. A.

fähigen, wirkenden Wesen findet und der Anfang oder die Fortsetzung einer Handlung seiner inneren Wahl widerspricht", so nennt Leibniz das Zwang.

Leibniz unterscheidet die unbedingte metaphysische Notwendigkeit, welche man die blinde nennen kann und „welche nur von wirkenden Ursachen abhängt", von der „moralischen Notwendigkeit, welche von der freien Wahl der Weisheit in Bezug auf die Zweckursachen herkommt" (Th. II 349. cf. 310. 174). Die metaphysische Notwendigkeit läßt keine Wahl und bietet nur „einen Gegenstand als möglich" dar, die moralische Notwendigkeit „nötigt den Weisesten, das Beste zu wählen" (ib. 367). Die völlige Gleichgültigkeit bezeichnet Leibniz wiederholt als bloße Chimäre. Auch beim Zwang unterscheidet Leibniz zwei Arten: den physischen „wie wenn man einen Menschen gegen seinen Willen ins Gefängnis bringt, oder in einen Abgrund wirft" und den moralischen, „wie z. B. den Zwang mittels Androhung eines größeren Übels, denn die Handlung, welche dadurch veranlaßt wird, hört nicht auf, freiwillig zu sein".

Die vollkommene Freiheit kommt nur dem höchsten Geist zu (§ 21 N. Ess. II XXI). Bei dem Menschen ist „eine völlige Unbestimmtheit im Sinne eines völligen Gleichgewichts nicht vorhanden; es besteht immer ein Übergewicht bei einer Neigung, und man neigt deshalb nach einer Seite mehr als nach der andern". Es genügt auch für seine Freiheit, daß „der überwiegende Grund ihn nur treibt, nicht zwingt" (Th. II 132. 45). Zur Bildung eines vollkommenen Willensaktes gehören mehrere Wahrnehmungen und Neigungen, „aus deren Kampf er als Resultat hervorgeht" (N. Ess. II XXI § 39). Hierher gehören wieder die zahlreichen unmerklichen Perceptionen[1], die einzeln nicht wahrzunehmen sind,

[1] Daneben gibt es „merkliche Neigungen, deren Vorhandensein und Gegenstand man kennt, deren Bildung man aber nicht merkt, d. h. verborgene Neigungen, körperliche, mit denen aber etwas im Geiste parallel geht" (N. Ess. § 46). Endlich gibt es „deutliche Empfindungen, welche die Vernunft uns verleiht, deren Stärke und Bildung wir empfinden".

deren Zusammenwirken aber eine „Unruhe“ erzeugt, die uns vorwärts treibt. Überall wo Verlangen ist, da ist auch Unruhe; aber oft ist Unruhe da ohne Verlangen (ib.). Die Unruhe, die nicht nur mit den unbequemen, sondern mit allen Leidenschaften verbunden ist, bestimmt nicht etwa ohne weiteres den Willen. Ja, es kann sogar geschehen, daß die „stärkste Unruhe nicht das Übergewicht erhält“, weil die übrigen sie (als Summe) übersteigen oder der Geist sich des Kunstgriffs bedient, die eine gegen die andere vorzuschieben. Das darf aber nicht erst im Augenblick des Kampfes geschehen, der Geist muß vorbeugen. „Die Ausübung unserer Begierde wird aufgeschoben oder aufgehalten, wenn diese Begierde nicht stark genug ist, uns in Bewegung zu setzen.“ Aber selbst wenn sie an sich stark genug ist dazu und „nichts in den Weg tritt“, so kann sie „durch entgegengesetzte Neigungen aufgehalten werden“, die sich aber „schon in der Seele vorfinden müssen“, soll sie Widerstand leisten können. Die Seele hat aber noch ein anderes Mittel dazu, nämlich „den Geist anderswohin abzulenken“. Um diese Fähigkeit zu erlangen, empfiehlt Leibniz, sich „von Zeit zu Zeit zu sammeln“, sich also „in einen Gedankengang einzuleben, dessen Verbindung die Vernunft und nicht der Zufall ist.“ Jedenfalls geschieht aber alle Entscheidung „durch bestimmte, gewiesene Wege und niemals ohne Grund“, und der Geist kann sich immer nur „indirekt“ seinen Begierden widersetzen, indem er im voraus die Waffen bereitet“ (§ 47, 48). In diesem Sinne heißt es: „Man kann machen, daß man etwas will“ (§ 69), und insofern sind wir also am freiesten, wenn wir „durch die Vernunft zum Besten bestimmt werden“ (N. Ess. aaO. § 50). Denn „frei“ und „nicht bestimmt“ nimmt Leibniz nicht für ein und dasselbe, er hält vielmehr „frei und bestimmt für keine Gegenteile“ (Th. II § 132).

Wir sind frei. Denn wir haben eine gewisse Macht über unser Wollen, weil wir mittelbar dazu beitragen können, daß wir ein andermal das wollen, was wir jetzt wollen möchten. Aber „wir wählen

nicht unser Wollen, wie wir unser Handeln durch unser Wollen wählen“ (Th. II 301).

Wir sind frei. Denn wir sind niemals zu der Wahl, die wir treffen, gezwungen im Sinne einer unbedingten metaphysischen Notwendigkeit, „da man anerkennen muß, daß Gott und der Weise durch eine moralische Notwendigkeit zu dem Besseren bestimmt werden“ (Th. II 132).

Wir sind bestimmt. Denn unsere Einsicht der bewußten Güter lenkt den Willen, ohne ihn mit Notwendigkeit zu zwingen, „mag auch, alles in Betracht gezogen, diese Lenkung bestimmend sein und niemals ihre Wirkung hervorzubringen verfehlen“ (N. Ess. aaO. § 49).

Wir sind bestimmt. Denn unsere Einsicht ist beschränkt durch verworrene Vorstellungen. Unsere Seele ist frei und bestimmt zugleich, denn sie hängt nur „von Gott und sich selbst in ihren Handlungen ab“. Sie findet „in sich selbst und in ihrer idealen, ihrem Dasein vorgehenden Natur die Gründe für ihr Sichbestimmen geregelt. Dadurch war sie von aller Ewigkeit ab in ihrem Zustand der reinen Möglichkeit zum freien Handeln so bestimmt, wie sie es dann in der Zeit wirklich ausführt, wenn sie zum Dasein gelangt“ (Th. II. 323)[1].

Wir kommen nun noch zu der Bedeutung des Guten und des Übels in der Welt bei Leibniz, Gedanken, die für Lessing äußerst fruchtbar wurden. Die Natur zielt auf das Gute, sagt Leibniz. Gott selbst könne nichts wählen, was nicht gut ist, er wird unbeschadet seiner Allmacht und Freiheit durch das, was das Beste ist, bestimmt. (N. Ess. aaO. § 49). So strebt alles in der Welt nach oben, zu Gott, der „das gute Prinzip“[2] selber ist. Auch wir können

[1] Man denkt bei diesen Worten an Kants transcendentale Freiheit. Der Unterschied ist der, daß Kant die Selbstbestimmung des Menschen als eine freie Tat loslöst von Gott, der nach Leibniz die Gründe für das „Sichbestimmen“ vor der Erscheinung geregelt hat.

[2] Leibniz sagt in der Vorrede zur Theodicee, man müsse dem wahren Gott Gesinnungen beilegen, die ihn würdig machen, das gute Prinzip zu heißen.

nur das wollen, was wir für gut halten (Ess. § 17). Sogar wenn wir „das Schlechtere vorziehen, so geschieht es, weil wir das darin enthaltene Gute empfinden, ohne das darin enthaltene Übel und das ihm entgegengesetzte Gute zu fühlen“ (ib. § 35). Weil uns die bestimmt ausgeprägten Vorstellungen davon fehlen, darum ergreifen wir das Schlechtere, also nur aus Mangel an Erkenntnis, nicht aus Lust am Bösen[1].

„Im Kampfe zwischen Fleisch und Geist unterliegt so oft der Geist, sagt Leibniz, weil er seiner Vorteile nicht lebendig inne geworden ist“ (ib.).

In der Theodicee, die sich ja wesentlich mit der Frage nach dem Ursprung des Übels und daran anknüpfend mit einer „Verteidigung von Gottes Vollkommenheiten“ (Vorrede) beschäftigt, äußert sich Leibniz darüber folgendermaßen: Es gibt im Geschöpfe eine ursprüngliche Unvollkommenheit „und zwar vor der Sünde“ (Th. II. 20, 21, 25, 45, 204, 230). Auch die beste Welt muß Übel, (physische und moralische) enthalten; das hat Gott bestimmt, sie zuzulassen. Nichts kann der Regel des Besten entgegen sein, sie erleidet keine Ausnahme, sie gestattet keine Befreiung. „Der Wille wird immer nur durch die Vorstellung des Guten, welche die entgegengesetzten Vorstellungen überwiegt, getrieben.“ Deshalb kann Gott die allgemeinen Gesetze nicht wollen, ohne gewissermaßen auch alle die besonderen Wirkungen zu wollen. Das Gute und selbst das Beste machen Gott zum Handeln geneigt, aber sie zwingen ihn nicht, denn seine Wahl macht das nicht unmöglich, was von dem Bessern verschieden ist. Das Laster ist als „conditio sine qua non“ (ohne die das Ziel nicht erreicht werden kann) und nur deshalb zugelassen. Gott hat das Übel gestattet, „weil es in den besten Plan mit eingehüllt ist, der in der Region des Möglichen sich findet, und welchen die höchste Weisheit nicht umhin konnte

[1] Spinnt man diese Gedanken weiter, so kommt man von selbst zu Spinoza zurück, daß es also nichts Schlechtes gibt vor Gott, sondern nur für die Menschen.

zu wählen“ (ib. 335). „Wenn ein böser Mensch vorhanden ist, so muß Gott in dem Gebiete des Möglichen die Vorstellung eines solchen angetroffen haben, welcher zur Folge der Dinge gehört und dessen Wahl zur größten Vollkommenheit des Universums nötig war, in welchem die Fehler und Sünden nicht bloß bestraft, sondern auch mit Vorteil wieder ausgeglichen werden und zu dem größten Gute mit beitragen“ (ib. 350). „Die sichere Bestimmung zu sündigen, welche in einem Menschen besteht, hindert nicht seine Macht, nicht zu sündigen, und weil er sündigt, schuldig zu sein und Strafe zu verdienen, umsomehr als diese Strafe ihm und anderen dazu dienen und beitragen kann, sie zu bestimmen, daß sie ein andermal nicht sündigen“ (369). Leibniz spricht sich auch wiederholt im Sinne dieser zunehmenden Vollkommenheit aus (z. B. Schriften zur Metaphysik XX Phil. Bibl. S. 57), für einen bestimmten, wohl geregelten Fortschritt, „der dazu dient, die Dinge zur Reife und Vollkommenheit zu führen.

Wir haben noch mit kurzen Worten Bayles zu gedenken, den Lessing mehrfach erwähnt und mit dem ihn mancher verwandte Zug verbindet.

Bayle bildet den schneidensten Gegensatz zu Spinoza, Leibniz steht in der Mitte; Bayle ist die „einheitslose Vielheit, Spinoza die vielheitslose Einheit (Feuerbach: P. Bayle Leipzig 1848). Leibniz ist das Universalgenie seiner Zeit, Bayle der Universalkritiker. Er wird meist einfach als Skeptiker bezeichnet; sein Skeptizismus ist aber kein systematisches Zweifeln an allem, er „ist auch Skeptiker gegen den Skeptizismus“, seine Skepsis ist eine occasionelle (Feuerbach 217 ff.). Neben und über ihr steht der Glaube in ihm und deshalb auch ein gewisser Optimismus. Dieser äußert sich in der Reponse aux Questions, wo Bayle die absolute Wahlfreiheit zurückweist und den menschlichen Willen (ähnlich dem göttlichen) als eine „natürliche Bestimmung oder Neigung zum Guten überhaupt“ bezeichnet. Er nennt (aaO. p. 666) „eine solche Determination oder Bestimmung zur guten Wahl

(daß man überzeugt sein kann, daß man gar nicht anders hätte handeln können) eine sehr große Vollkommenheit, ja, den höchsten Grad der Tugend" (Vgl. Leibniz). Daneben aber verkennt Bayle nicht „die Macht der Sünde", welche aber „die wahren Liebhaber der Weisheit „allmählich überwinden durch die Erwerbung einer angewöhnten Tugend", welche sie „so determiniert, so fest im Guten macht", daß sie das Böse nicht mehr lieben können. Gesteht hier Bayle scheinbar dem Menschen eine gewisse Freiheit der Bewegung zum Guten durch Überwindung der Sünde zu [1], so schränkt er diesen Gedanken stark ein (aaO. p. 785), wenn er die Menschen mit einer Wetterfahne vergleicht, die sich einbildet, sich von selber nach einer gewissen Seite zu drehen. „Wir wissen nicht, ob nicht eine unsichtbare Ursache [2] uns successiv von einem Gedanken zum andern führt. Es ist natürlich daher, daß die Menschen glauben, daß sie sich selbst bestimmen". Dabei weist Bayle die Berufung auf unser Freiheitsgefühl als einen „sehr schwachen Beweis" zurück. Bei alledem will er, wenn er überall Schwierigkeiten hervorhebt und Widersprüche nachweist, keineswegs das Widerspruchsvolle als unrichtig, sondern nur als ungewiß hinstellen, z. B. betont er trotz allem die Bedeutung der Freiheit für die Sittlichkeit [1]. Man muß sagen, Bayle hat die Widersprüche auch hier nicht gelöst, wie es überhaupt seine Bedeutung ist, daß er der Philosophie Probleme aufzulösen gibt, ohne selbst die Rätsel zu lösen (Feuerbach). Aber nicht allein hat er Widersprüche, die ihm von außen begegneten, nicht gelöst, er hat sie in sich selber

[1] Allerdings nur scheinbar, nicht etwa im Sinne einer Wahlfreiheit. Denn Freiheit ist ihm Vernunft; was diese „klar als ihre Güter erkennt, dem kann die Freiheit keinen Widerstand leisten". Die „klar erkannte Wahrheit zwingt die Seele zur Bestimmung".

[2] cf.: „Es ist Gott unendlich leichter, der Seele der Menschen irgend einen ihm beliebigen Willensakt einzudrücken, als uns, eine Serviette zu falten." Dict. hist. art. Pauliciens.

[3] R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie 6. Aufl. Leipzig 08 S. 138.

ungelöst getragen. Der interessanteste davon, sagt Feuerbach, ist der Widerspruch zwischen Glauben und Vernunft in ihm. Sein Glaube war eine „subjektive Ehrlichkeit“ (Feuerbach); Bayle hat für seinen Glauben gelitten. Dennoch „widersprach seinem objektiven Wesen der Glaube“. Er übt seinen Scharfsinn, den Glauben durch die Vernunft zu widerlegen, aber er schließt von diesem Einwirken der Vernunft[1] nicht auf die Nichtigkeit der Dogmen, sondern auf die Nichtigkeit der Vernunft. Wo er die Religion angreift, geschieht es in der Absicht, ihre Anwendung zu bessern, nicht sie selber zu zerstören. Man müsse wählen zwischen der Philosophie und dem Evangelium, und umso schöner, sagt er, sei die Unterwerfung unter den Glauben, je größer die Anzahl der Vernunftmaximen sei, die ihn bekämpfen. Unsere Vernunft ist nur eine „kleine miserable Vernunft“, der Vernunft an sich widersprechen die Mysterien nicht; es gibt Dinge, qui peuvent paroitre contraires à la raison, quoiqu'elles soient véritables. (Vgl. Feuerbach S. 165.)

Diesen Widerspruch in Bayles Wesen zwischen Glauben und Vernunft, sein Streben vom Glauben fort zur Vernunft und von ihr zum Glauben zurück, erklärt Rudolf Eucken[2] folgendermaßen: „In der ungeheuren Erschütterung, die seine Skepsis und Dialektik hervorrief, bedurfte der im Grunde seiner Natur tiefernste Mann irgend welchen Haltes . . . so erfaßte er gewisse allgemeine Überzeugungen von der Welt, so erfaßte er auch den Bibelglauben, wie er ihm durch Erziehung und Umgebung geboten wurde“. Wollte Eucken damit sagen, daß Bayle den Glauben festhielt, nur um nicht „in eine unendliche Leere zu fallen“ (ib.), also als Refugium gewissermaßen und aus Furcht vor der Leere, so werden wir dem nicht zustimmen können. Wir nehmen vielmehr mit Feuerbach an, daß dieses Schwanken von Glauben zur Vernunft in Bayles innerstem

[1] Welche sich nicht mit den Dogmen zusammenreimen lasse.

[2] Gesammelte Aufs. z. Phil. und Lebensanschauung Leipzig 1903 S. 204.

Wesen begründet war und ohne Rücksicht auf einen „Halt“ und ohne Furcht vor bodenloser „Leere“ aus seines Wesens tiefstem Drange ihn wieder zum Glauben zurückgeführt hat.

Nicht der geringste Zug im Bilde dieses Mannes ist seine über Parteiinteressen erhabene Polemik. Ihm war es überall nur um die Feststellung der Wahrheit zu tun, er konnte ebenso unparteilich für die Jesuiten eintreten, wie gegen Mißstände seiner Religion. „Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit ist das Gesetz seiner Polemik“ (Feuerbach), und damit flößt Bayle uns die größte Ehrfurcht ein. Aus diesem Bewußtsein der Gerechtigkeit heraus polemisierte er auch gegen das Dogma vom Gewissenszwang. Er fordert eine wahre, vollständige, unbeschränkte Toleranz. Es ist gerecht, sagt er, alle Religionen ohne Unterschied zu dulden, wenn sie nur nichts weiter verlangen als Gewissensfreiheit und sich nicht an den bürgerlichen oder politischen Gesetzen vergreifen wollen (Comment. philos. part. II p. 412, 414). Die Wahrheit ist tolerant, weil sie ihrer selbst bewußt ist (Feuerbach S. 197). Bayles Kampf für die Toleranz[1] ist umsomehr anzuerkennen, als er zu einer Zeit lebte, wo das Dogma der Intoleranz allgemein herrschte. Dies ist die Stelle, wo sich Lessing mit dem Geiste Bayles aufs innigste berührte (namentlich in seinen theologischen Kämpfen).

[1] Hierher gehört auch die Proklamierung der Unabhängigkeit der Ethik von der Theologie (in pensées diverses).

II. Teil.

Thema.

1. Lessing der Dichter und Philosoph.

Wenn Mendelssohn den Deutschen vorwirft, daß sie einen Mann, mit dem sie nicht recht fertig werden, gern zu einem =isten machen, „als wenn damit alles übrige erledigt wäre“ [1], so ist dies Verfahren bei einem Manne, wie sein Freund Lessing war, allerdings sicherlich das verkehrte [2]. Im Allgemeinen aber ist dies Streben doch ein wissenschaftliches, sofern es die Klarstellung sucht.

Vergleichen wir, wie Lessing selber darüber dachte, ob ein Dichter Schulphilosoph sein solle. In der ungekrönten Preisschrift „Pope ein Metaphysiker“, und zwar daselbst in der „vorläufigen Untersuchung“, die unzweifelhaft von Lessing herrührt, heißt es: Der Dichter spricht mit dem Epikur, wo er die Wollust erheben will und mit der Stoa, wo er die Tugend preisen soll. Er sucht in seiner Dichtung „mehr einen lebhaften Eindruck, als eine tiefsinnige Überzeugung“. Lessing spricht es unumwunden aus: Ein Dichter kann als Dichter kein System machen, und er will es auch nicht. Wir haben nichts zu tun, als dem scharfen Kenner dies zu glauben. Hier darf nur widersprechen, wer ein Kenner ist wie er. Aber derselbe Lessing sagt: doch ein Dichter braucht nicht alle Zeit ein Dichter zu sein; ich sehe keinen Widerspruch, daß er nicht

[1] An die Freunde Lessings Berlin 1786 S. 10.

[2] Erich Schmidt: Lessing, Gesch. s. Lebens und seiner Schriften Berlin 2. Aufl. 1899 I 304: Beide, Lessing u. Diderot, waren keine Systematiker, verlorene Mühe, sie unter -ianern und -isten unterzubringen.

auch ein Philosoph sein könne. Wer in seiner Jugend Liebesgötter besungen habe, könne leicht im Herbste seines Lebens sich „in den philosophischen Mantel einhüllen". Also was Lessing abweist, ist dieses: Man soll nicht ein System bei dem Dichter suchen; aber man soll ihm erlauben, ein Philosoph zu sein.

Daraus folgt, daß man sehr vorsichtig sein muß, an Ausdrücken, die der Dichter gebrauchte, seinen Geschöpfen Seele einzuhauchen, seine eigene philosophische Anschauung festnageln zu wollen. Wir wollen also in der Folge die Aussprüche des Dichters Lessing nur mit Vorbehalt heranziehen und uns vielmehr an den Lessing halten, wo er philosophisch sein will. Denn er ist freilich nicht nur Dichter, er ist auch Philosoph, und hat selber das getan, was er im „Pope" für möglich erklärte, hat manchesmal die Muse mit der Philosophie vertauscht. Aber er wollte, wo er es tat, nicht Philosoph im Sinne eines Systematikers sein, sondern in dem ursprünglichen: eines Freundes der Weisheit und der Erkenntnis. Er „war kein spekulativer Philosoph" (Dilthey) [1], weil er ein Dichter war, er war „weder als Begründer eines geschlossenen Systems, noch als berufsmäßiger Vertreter" Philosoph (Windelband), er war ein Philosoph im eigensten Sinne des Wortes (ib.). Das muß festgehalten werden. Trotz alledem haben manche durchaus ein System bei Lessing gesucht und viel Scharfsinn vergeblich dazu aufgewendet; trotz alledem ist bald nach Lessings Tode darüber ein heftiger Streit entbrannt, ob er Spinozist gewesen sei oder nicht, und man streitet noch heute darüber. Als ob es nicht (nach seinen eigenen Worten) möglich wäre, daß er aus Beiden — als Dichter für seine

[1] Vgl. Ed. Zeller (Vorträge und Abhandl. II. Samml. Leipzig 1877): „Lessing war kein systematischer Philosoph; er war zu selbständig, um sich einem fremden System anzuschließen, zu geneigt zum Zweifeln, sich ein eigenes zu bilden" (S. 293). Vgl. noch Guhrauer: Lessings Erz. d. Mensch.-Geschl. Berlin 1841 S. 46: „Lessing hatte ein eigentümliches, durchdachtes, spekulatives System".

Stimmung, als Philosoph für seine Entwicklung — das Förderliche zu seiner Zeit herausgesogen habe.

Ist es also vergeblich, einen Mann seiner Art zum Systematiker oder auch nur zum eingeschworenen Freund eines Systems zu machen, so bleibt darum doch von hoher Bedeutung zu sehen, wie sich ein Lessing hier und dort zu einzelnen philosophischen Fragen gestellt hat; denn seine Stellungnahme ist immer zweckvoll, bestimmt und voller Anregung für die Zukunft gewesen [1].

Am meisten umstritten neben seinem Verhältnis zu Spinoza ist seine Stellung zur Willenslehre. Man hat ihn mit ebensoviel Scharfsinn als Gründen für den Indeterminismus wie für den Determinismus in Anspruch nehmen wollen. Da man aber meist beide Auffassungen in einseitigem Sinne nahm, so kam man auf der einen Seite nicht über unwiderlegliche deterministische Aussprüche Lessings hinweg, auf der anderen mußte man ihn da stehen lassen, wo sein Determinismus gerade aus engem Kreise in eine höhere Freiheit hinausstrebte. Darum ist man auf beiden Seiten über eine gewisse Grenze nicht hinausgekommen, darum hat es noch heute Berechtigung, Lessings Auffassung zu untersuchen. Wir gehen an diese Aufgabe (gemäß der Einleitung) ohne vorgefaßte Meinung heran und wollen so versuchen, Lessings wahre Ansicht unbefangen aufzuzeigen.

Zu diesem Zwecke untersuchen wir zunächst die Behauptungen Spickers, der mit seltener Ausführlichkeit für den Indeterminismus Lessings eintritt. Sein Buch ist von H. Fischer einer Kritik unterworfen worden [2], die aber Spickers Behauptung, die uns hier angeht, kurz übergeht.

[1] So hat, um ein Beispiel anzuführen, seine Hervorhebung des viel verkannten Spinoza diesem zu der ihm gebührenden Beachtung mit verholfen.

[2] Zeitschrift f. Phil. und phil. Kritik 85, Halle 1884.

2. Kritik des Indeterminismus Lessings.

(Spicker.)

Während seiner ganzen religiösen Entwicklung 1749—59, behauptet Spicker[1], sei bei Lessing keine Spur zu finden, daß er die Freiheit des Willens leugnete (aaO. S. 263). Dazu ist zunächst zu bemerken, daß Lessings ganze religiöse Entwicklung mit dem Jahre 59 nicht abgeschlossen ist, sondern daß dieselbe vielmehr in diesem Jahre noch in ihren Anfängen war, wie denn überhaupt bei einem Geiste von dem Feuer und der Schärfe Lessings die Entwicklung nicht so früh zu einem Stillstand kommt. Doch zugegeben, Spicker hätte recht, und es fände sich in diesen Jahren nichts bei Lessing, was die Freiheit des Willens leugnete, was würde das zu bedeuten haben? Er kann sie doch später geleugnet haben. Oder will Spicker schließen, wenn sich in den sogenannten Entwicklungsjahren keine Spur eines Determinismus finden ließe, müsse Lessing mit Notwendigkeit auch sein übriges Leben lang diese Auffassung behalten haben? Das wäre denn doch von dem Indeterministen Spicker etwas zu deterministisch gedacht! Aber Spicker hat nicht einmal recht. Es finden sich schon in diesen Jahren verschiedene Spuren einer deterministischen Entwicklung. In der Rezension vom 31. März 1753[1] sagt Lessing: Die Feinde der Religion richten ihren Angriff meist auf die Lehre von der Freiheit, und ihre Gründe scheinen „bei einem flüchtigen Nachdenken leider die stärksten zu sein". Lessing sagt: Leider. Mit 24 Jahren erscheint es noch schmerzlich, der Freiheit des Willens zu entsagen; aber die Gründe der anderen lassen ihn nicht mehr unberührt. Am Schlusse lehnt er zwar eine Entscheidung für oder wider ab, aber aus dem ganzen Ton und Zusammenhang geht hervor, daß Lessing der Satz: „keine Freiheit, dennoch Religion" sympathisch war.

[1] Lessings Weltanschauung Leipzig 1883.
[2] Hempel XVII, 37.

In der Rezension vom 16. März 1751[1] ist davon die Rede, „wie uns in verschiedenen Perioden des Lebens die Leidenschaften auf verschiedene Art regieren, und wie sehr die Bewegung der innerlichen Kräfte vom äußerlichen Organismo des Körpers abhangen". Soweit ist dies nur die Rekapitulation der Tendenz der rezensierten Schrift. Aber Lessing setzt hinzu: „Eine Lehre, wodurch man einzig und allein instand gesetzt wird, untrüglich zu erkennen, ob gewisse Handlungen tugendhaft oder lasterhaft sind". Diese Worte enthalten eine Zustimmung Lessings, die, selbst wenn sie ganz vorübergehend war, doch wiederum beweist, daß Lessing gerade einer dem Indeterminismus widersprechenden Ansicht seine Zustimmung auch geben konnte[2] Aber auf dergleichen gelegentliche Äußerungen soll nicht ein zu hohes Gewicht gelegt sein. Betrachten wir diese Jahre 1749—1759 vielmehr nach ihrem inneren Verlauf. Da sehen wir vor allem ein Moment, das hervorragend gegen Spickers obige Behauptung spricht. Das ist der Einfluß B a y l e s. Derselbe zeigt sich deutlich in der Anlage und Ausführung von den „Rettungen". Danzel[3] führt zwei Stellen vor allem an: die Rettung des Horaz in ihrem Grundgedanken sowohl als in einzelner genauer Übereinstimmung und die Interpretation der Stelle des Cardanus „de subtilitate" XI, von der Lessing sagt, daß sie „ein guter Zusatz" zu dem Artikel in Bayles Wörterbuch sei. Der „Sophokles" ist geradezu als Ergänzung Bayles gedacht, und das Wörterbuch desselben ist überhaupt, wie Danzel (I, 219) sagt, „eine

[1] Hempel XII, 435.

[2] Es sei hier auch erinnert an die Rezension vom 7. Juli 1753 (Spinozas Lehre, „der ungeheure Satz: Gott alles, alles Gott") und an den Brief an Michaelis vom 16. Okt. 1754, worin Spinoza als Vergleich zu Mendelssohn herangezogen ist. Läßt diese Parallele auch gerade auf eine noch geringe persönliche Kenntnis Spinozas schliessen, so geht doch daraus hervor, daß Lessing einiges über den großen Deterministen gekannt haben muß, was seine innere Billigung fand.

[3] Danzel-Guhrauer: G. E. Lessing, Berlin 1880/81 I.

der Hauptquellen von Lessings Bildung geworden". Auch die Sonderung von Religion und Vernunft in den „Gedanken über die Herrenhuter" ist ganz Bayle. Danzel behauptet, daß die erste Sonderung dieser Art, die Lessing bei Bayle antraf, „in seinem Geist überhaupt erst die Tendenz auf ein solches Verfahren erweckt habe" (I 235). Jedenfalls ist also Bayles Einfluß auf Lessing in diesen von Spicker als Entwicklung bezeichneten Jahren bedeutend gewesen. Wir haben nun aber (in der Einleitung) gesehen, daß Bayle sich wiederholt für eine Determination des Menschen ausgesprochen hat, die ihn zwinge, die klar erkannte Wahrheit zu befolgen; wir haben gesehen, daß er Glauben und Freiheit angreift und sich gelegentlich auch als ein Feind der Religion gebärdet usf. Lessing, der also Bayle in dieser Zeit eingehend kennen lernte, kann aus ihm unmöglich einen Indeterminismus gezogen haben, wie ihn Spikker will. Er muß vielmehr notwendig bei seinem eigenen kritischen Geiste von dem Zweifler Bayle zu skeptischer Betrachtung im allgemeinen und im speziellen auch in der Frage der Willensfreiheit angeregt worden sein und damit hingeleitet auf seine folgenden eigenen Versuche, des Problems in seiner Seele habhaft zu werden. So deutet denn der Einfluß Bayles für Lessing geradezu auf dessen eigentümliche deterministische Entwicklung hin, und wahrscheinlich hat gerade die Einwirkung des Skeptikers dazu beigetragen, Lessing hierin vor Einseitigkeit zu bewahren.

Spickers obige Behauptung ist also schon mehr als zweifelhaft.

Aber wir haben auch positive Äusserungen Lessings, die frühe einen deterministischen Zug verraten. Wenn Lessing im „Christentum der Vernunft" (§ 17) die Wesen der Welt eine Reihe ausmachen läßt, in der jedes seine begrenzte Stelle hat, deren Umfang durch alle vorhergehenden bestimmt ist (Leibniz), so ist das ein deterministischer Gedanke. Wenn er in demselben Fragment (§ 25) moralische Wesen solche nennt, die bewußt dem Gesetz folgen können, das aus ihrer eigenen Natur stammt, so ist

das ebenfalls ein deterministischer Gedanke. Das Wort „können“ läßt sich nicht etwa indeterministisch ausbeuten, als ob man die Wahl habe, dem Gesetz des Innern zu folgen oder nicht. Lessings Gedanke ist: das Gesetz besteht; ob ich ihm folge oder nicht, ist für dasselbe gleichgültig, nicht so für mein Verhältnis zu anderen Wesen. Diesen Gedanken finden wir bei Lessing immer wieder. Im Verhältnis zu den anderen ist ein moralisches Wesen, wer weder durch äußeren Zwang noch durch Mangel an Erkenntnis verhindert ist, seiner „individualischen Vollkommenheiten“ sich bewußt zu sein und ihnen gemäß zu handeln (vgl. Leibniz: moralische Notwendigkeit). § 27 des „Ch. d. Vern.“ deutet an, daß Lessing diesen moralischen Wesen die anderen gegenüberstellen wollte, die dem inneren Gesetz nicht zu folgen vermögen; aber hier bricht der Aufsatz ab.

Wir haben oben schon gelegentlich Spinoza erwähnt. Von diesem gefährlichen Deterministen[1] sucht Spicker Lessing vor allem abzurücken[2]. So sollen nach Spicker (S. 79) die Stücke 34 und 79 der hamburgischen Dramaturgie „gegen einen nachhaltigen Einfluß“ Spinozas zeugen und damit gleichzeitig für den Indeterminismus Lessings. Das Wort im 34. Stück, auf das Spicker sich stützt, lautet: „Mit Absicht handeln ist das, was den Menschen über geringere Geschöpfe erhebt.“ Zunächst ist festzustellen, daß diese Äußerung Lessings in ihrem Zusammenhang gar keine philosophische Bedeutung hat, da es Lessing nur darauf ankommt, darzutun, daß die Dichter ihren Charakteren eine Absicht geben und dichterische Charaktere mit Absicht handeln sollen. Aber selbst wenn wir dies Wort außerhalb seines Zusammenhanges gelten lassen, was sagt es denn überhaupt? Daß der Mensch mit Absicht handeln soll, wenn er nicht geringeren Geschöpfen gleich

[1] „Spinoza ist jedes Verständnisses der Ethik bar“ (Spicker S. 82).

[2] In diesem Bemühen übersieht er vollständig, daß die von ihm angeführten Äußerungen Lessings selbst dann noch sehr wohl deterministisch sein können, wenn sie nicht spinozistisch sein sollten.

sein will. Mit wessen Absicht? Mit seiner eigenen, freien, also indeterministisch, so meint Spicker. Mit Absicht handeln heißt aber seiner Natur gemäß handeln, so sagt Lessing. Und wenn wir schon das Wort aus seinem äußeren Zusammenhang reißen können, so wollen wir es doch nicht aus dem Zusammenhang Lessingscher Gedanken ziehen, nur um unsere eigenen ihm unterzulegen. Lessings Meinung ist aber im 34. Stück der Dramaturgie unzweifelhaft diese: alles, was der Dichter seinen Charakter tun läßt, muß aus dessen Natur kommen und in ihr determiniert sein. Und wenn wir nun das, was Lessing nur vom Charakter der dichterischen Person sagt, auf den menschlichen Charakter überhaupt ausdehnen, dann bleibt doch immer als Lessings Meinung: mit Absicht handelt der Charakter; derselbe bestimmt sich aus dem Gesetz seiner Natur; dieses bewußte Handeln aus innerem Gesetz ist es, was den Menschen über niedere Geschöpfe erhebt. Woher dies innere Gesetz komme, ist eine andere, hier nicht berührte Frage. Wir haben also hier noch einen deutlichen Anklang an das oben vom Chrs. d. Vern. Angeführte. Und wir sagen wiederum: das innere Gesetz ist nicht minder eine Notwendigkeit, wenn man es auch nicht sichtbar vorführen kann, wenn man es auch mit Bewußtsein befolgt.

Dramaturgie Stück 79, das Spicker auch in dem Zusammenhang heranzieht, enthält ganz das Gegenteil von dem, was er herausliest. Lessing sagt: wenn etwas in der Geschichte geschehen ist, „so wird es seinen guten Grund in dem ewigen, unendlichen Zusammenhang aller Dinge haben; in diesem ist Weisheit und Güte“ (Leibniz). Er lehnt es ab, daß der Dichter „die unbegreiflichen Wege der Vorsicht“, in der sich alles zum besten auflöse, in seinen „kleinen Zirkel“ flechte, „wenn wir bei unserer Unterwerfung noch Vertrauen und fröhlichen Mut behalten sollen“. Wo ist da die Rede von unserer Freiheit des Willens? In diesen Worten liegt nichts anderes als ein weises Sicheinsfühlen mit dem Zweck der Vorsehung, nichts als ein tief religiöses und stolzes Verzichten auf die Einbildung der Willensfreiheit.

Wir haben hier zwei kleine Beispiele, wie verfehlt es ist, mit einer ausgesprochenen Parteinahme das Problem der Willensfreiheit bei einem anderen zu erforschen. Die Gefahr liegt dann zu nahe, überall seine eigene Überzeugung zu suchen und noch in sehr ungewissen Fällen festhalten zu müssen. Wir begegnen dieser Folgerung einer unwissenschaftlichen Voreingenommenheit bei Spicker noch wiederholt.

Auch die Stelle aus dem 30. Stück der Dramaturgie, die Spicker später bei Betonung des Gefühls gegenüber der Kausalität anführt, spricht gerade gegen ihn, ganz abgesehen davon, daß er garnicht recht hat, wenn er sagt, das sittliche Gefühl spreche gegen die Annahme einer Kausalität, mag auch vielleicht sein eigenes dagegen sprechen. Die bei Spikker angeführte Stelle lautet: „Der größte Bösewicht weiß sich vor sich selbst zu entschuldigen, sucht sich selbst zu überreden, daß das Laster, welches er begeht, kein so großes Laster sei oder daß ihn die unvermeidliche Notwendigkeit es zu begehen zwinge". Wir kommen hierauf noch später zurück.

Im übrigen stimmen wir H. Fischer bei, der Stellen aus der Dramaturgie und dergl. als exoterisch bezeichnet.

Aber Spicker führt auch zwei Aufsätze philosophischen Inhalts „auf das entschiedenste" für den Indeterminismus Lessings auf, und zwar aus den Beiträgen zur Geschichte und Literatur 1773: „Leibniz von den ewigen Strafen" und den „Wissowatius". Zunächst ein inneres Gegenargument: beide Aufsätze beschäftigen sich mit der Lehre Leibnizens. Dieser aber ist Determinist, wenn auch nicht in dem Sinne wie Spinoza. Also müßte doch Lessing als Anhänger des Indeterminismus sich gegen Leibniz in diesen Aufsätzen gewendet haben, und er hätte sich auch sicherlich diese Gelegenheit, seine Überzeugung an einem Gegensatz herauszuarbeiten, nicht entgehen lassen. Davon aber ist keine Spur zu finden. Wo Lessing Leibniz widerspricht, da tut er es vielmehr, um die Lehre von der besten Welt zu vertiefen oder vor Mißverständnis zu wahren. Entweder

also enthalten diese Aufsätze nur eine Lessingsche Interpretation der Lehre Leibnizens, und dann sind sie deterministisch, oder Lessing hat sie nur benutzt, seine eigene Leibniz entgegenstehende Ansicht herauszuarbeiten. Und dann fragt es sich noch, ob diese entgegenstehende Ansicht indeterministisch ist. Sehen wir uns diese beiden Aufsätze daraufhin an, so finden wir, daß es Lessing einzig und allein darum zu tun war, die Lehre Leibnizens gegen Eberhardts und anderer Einwendungen sicher zu stellen. Das ist auch Spickers Meinung; nur scheint er auch hier (vgl. obige Anm.) in seinem Eifer, Lessing von Spinoza zu entfernen, vergessen zu haben, daß Leibniz auch deterministisch dachte und wenigstens in dieser Hinsicht die Aufsätze also wenig stichhaltig für seine Behauptung sind. Er führt aus „Leibniz von den ewigen Strafen" vor allem eine Stelle an[1]: „das Ganze mag in dem nämlichen Grade der Vollkommenheit fortdauern oder jeden Augenblick an Vollkommenheit wachsen, so hindert das eine ebensowenig als das andere, daß nicht einzelne Wesen ebensowohl an Vollkommenheit zunehmen als abnehmen könnten. Ohne dieses mögliche Abnehmen ist bei moralischen Wesen die Sünde unerklärlich." Spicker sieht in dem „möglichen Abnehmen" den Indeterminismus. Aber damit, daß moralische Wesen die Möglichkeit[2] haben, an Vollkommenheit abzunehmen, ist nicht gesagt, daß sie die Freiheit haben, nach Belieben diese Möglichkeit zu bestimmen. Außerdem versteht ja Lessing unter moralischen Wesen solche, die einem Gesetz gehorchen[3]. Er spricht aber in obigem Zusammenhang

[1] Hempel XVII, 90.

[2] Hempel XVIII, 92 heißt es: „Auf dieser Möglichkeit beruhet der exoterische Grund, den Leibniz für die unendliche Dauer der Verdammnis aus der endlosen Fortsetzung der Sünde hernahm". Ebenda stellt aber Lessing sogar diese Möglichkeit in Frage, als einem moralischen Wesen „in sich selbst widersprechend".

[3] Wenn Lessing aber wirklich hier hätte sagen wollen, daß sie auch entgegen dem Gesetz in ihnen handeln können, so sagt er doch zum mindesten mit keinem Wort, daß sie ohne Gesetz handeln können, d. h. wie sie wollen.

überhaupt nicht von der Möngichkeit des Einzelnen, an Vollkommenheit abzunehmen, sondern nur von der Möglichkeit der Abnahme der Vollkommenheit bei einzelnen Wesen. Und das ist ein Unterschied. Spicker übersieht hauptsächlich, daß durch die entweder ewig gleiche oder ständig wachsende Beschaffenheit des Ganzen das einzelne Wesen determiniert bleibt, mag es nun in seiner Weise wachsend oder abnehmend in der Gesamtheit stehen. Die Beschaffenheit des Ganzen „hindert" nicht die Ab- oder Zunahme des einzelnen Wesens. In diesem „Hindern" liegt gleichzeitig als Voraussetzung der Gedanke, daß das Einzelne im Ganzen begründet ist (Spinoza, Leibniz).

In dem angeführten Wort liegt also — ganz im Gegensatz zu Spickers Auffassung — der deterministische Gedanke, daß unberührt über dem kleinen Einzelwesen das göttliche Prinzip[1] steht, dessen ewige Vervollkommnung oder Vollkommenheit[2] nicht hindert, daß Schwankungen im einzelnen stattfinden können[3]. Das Licht bleibt Licht, auch wenn seine Strahlen gebrochen werden.

In „Leibniz von den ewigen Strafen" spricht Lessing auch von der Hölle und erwähnt zum Schluß andeutend das Fegefeuer. Spicker meint nun, Hölle und Fegefeuer setze Freiheit des Handelns auf dieser Welt voraus. Da das Leben auf Erden auch nach Lessing nur eine Phase sei, so herrsche auch im

[1] Sei es als allumfassendes Ganzes (Spinoza) oder als Prinzip des Besten (Leibniz).

[2] Es sei an dieser Stelle auf Lessings Wort hingewiesen, das Jacobi (IV, 143 Anm.) anführt und dem er zustimmt, daß nämlich Leibniz der immer gleichen Vollkommenheit um vieles geneigter gewesen sei (an Bourguet). Dem widerspricht einmal der Inhalt der beiden Briefe an B. vom 5. Aug. 1715 und 3. April 1716 (namentlich der Schluß des letzteren) u. a. Äußerungen wie z. B.: „Bei all diesen Wechselfällen ist ein bestimmter, wohl geregelter Fortschritt vorhanden, der dazu dient, die Dinge zur Reife und Vollkommenheit zu führen" (Phil. Bibl. 108 S. 57).

[3] cf. den entsprechenden Gedankengang in der „Erz. d. Menschengeschlechts".

Jenseits Freiheit[1]. Was sagt denn Lessing überhaupt? „Jeder mittlere Zustand, den unsere Reformatores vielleicht nicht so schlechtweg hätten verwerfen sollen“[2]. Dieser gelegentliche Ausdruck Lessings enthält keine Spur von Spickers Behauptung. Ob die Lehre des Fegefeuers Freiheit des Willens voraussetzen müsse, ist noch die Frage. Jedenfalls aber ist die Hölle in dem Aufsatz als eine ewige Folge der Sünde bezeichnet, und wenn Lessing den Satz, daß „nichts ohne Folgen, nichts ohne ewige Folgen ist“, eine große Wahrheit, einen „fruchtbaren Satz“ nennt, so ist doch das wieder die Anerkennung eines großen Gesetzes, das uns beherrscht (Leibniz). Ebenso wenn Lessing (mit Leibniz) von den Menschen als einem kleinen Teile der Welt spricht und von dem Bösen als in Gottes großem Staat im Vergleich zum Guten gleich einem Nichts. Spicker hat von seinem Standpunkt aus vielleicht recht, nur versteht Lessing unter Hölle etwas anderes als er. Und er klammert sich zu sehr an das Wort, ohne den Zusammenhang zu beachten, in dem Lessing es sagt[3].

Spickers Behauptung, daß auch „des Wissowatius Einwürfe“ deutlich Lessings Indeterminismus aufzeigen, genügt es neben dem obigen inneren Argument folgende Stelle daraus entgegen zu halten: „daß ein Geschöpf nichts schaffen könne, daß das allervollkommenste Geschöpf ein Teil der Welt sein müsse und im Verhältnisse gegen Gott kein beträchtlicher Teil der Welt sein könne als die elendeste Made[4]“. Wie verträgt sich solche Gesinnung mit der Einbildung, daß ein Mensch wie ein Schöpfer im

[1] Spicker S. 313.
[2] Hempel XVIII, 100.
[3] Spicker gebraucht in diesem Zusammenhang den Ausdruck „Freiheit des Handelns“ für „Freiheit des Willens“. Wir haben in der Einleitung festgestellt, daß die Frage ob der sich selbst bestimmende oder freie Wille auch handeln kann, eine ganz andere, neue ist. Wie Spicker keine Differenzierungen innerhalb des Begriffs der Willensfreiheit gelten läßt, so wirft er hier zwei Fragen ganz verschiedener Bedeutung zusammen.
[4] Hempel XVIII, 129.

kleinen der Anfang eines Handelns sein, sich selbst zum Anfang eines Geschehens machen könne? Hier tritt zum ersten Mal das theologische Moment dieser Frage bei Lessing hervor. Er sagt obige Worte freilich von Leibniz, aber es ist offensichtlich seine eigene Ansicht.

Gegen das Gespräch mit Jakobi, in dem Lessings Worte[1] so offensichtlich deterministisch sind, kann Spicker nur sagen, daß es Lessing nicht ernst mit diesen „Redensarten" war. Hier haben wir eine Stelle, wo Spickers Einseitigkeit sich selber aufgeben muß. Redensarten! Um Redensarten war es Lessing überhaupt nicht zu tun, sondern um die Gesinnung, selbst da noch, wo er einmal ironisch oder bitter wurde. Zu Lessings Wort von dem „mehr viehischen als menschlichen Irrtum" sagt der Indeterminist Spicker verzweifelt: „Es bedarf aber doch wohl keines besonderen Scharfsinns, um aus diesem Worte gerade auf das Gegenteil zu schließen. Wo hätte Lessing jemals einem mehr viehischen als menschlichen Irrtum gehuldigt?" Spickers Schluß ist unverständlich. Nicht die Lehre der Notwendigkeit selbst wollte Lessing mit dem verächtlichen Wort des viehischen Irrtums treffen, sondern vielmehr die Ansicht, daß diese Lehre viehisch sei. Es mag um Lessings sarkastischen Mund ein Lächeln gezuckt haben, als er sich vor Jakobi zu diesem als viehisch verschrieenen Irrtum bekannte. Denn er selber hielt ihn für durchaus nicht viehisch, ja nicht einmal für einen Irrtum. Diese Ironie hat Spicker nicht erkannt. Ganz seiner Taktik gemäß, am schroffen Gegensatz das Ergebnis herauszuarbeiten, mag Lessing seine Behauptung etwas absichtlich geschärft haben, aber deshalb bleibt doch sein Eintreten für die Wahrheit des von anderen so oft als viehisch oder Gotteslästerung verschrieenen Determinismus (ein Baylescher Charakterzug). Daß er

[1] „Ich begehre keinen freien Willen"; „εν και παν, ich weiß nichts anderes"; „ich behalte den mehr viehischen als menschlichen Irrtum und Gotteslästerung, daß kein freier Wille sei" etc.

innerlich vom Gegenteil seiner Worte überzeugt war, dürfen wir ihm doch nicht ohne weiteres zumuten[1]. Daß Jakobi das Gespräch ehrlich so dargestellt habe, wie es stattfand, wird allgemein zugegeben. Lessings Worte in dem Gespräch nun aber als Spaß hinzustellen, ist ebenso verfehlt, wie es belanglos ist anzunehmen, daß Lessing Jakobi nur „ausgeholt" habe (Hebler). Seine Überlegenheit allerdings zeigt sich schon in der von Jakobi (wie anderen) nicht verstandenen Ironie. Mit Lessings Determinismus steht das Dokument in Übereinstimmung und nur die krassen Indeterministen haben ein Interesse daran, es ganz zu verleugnen oder seinen Wert herabzusetzen[2].

Wie stellt sich Spicker gegen den bekannten Zusatz Lessings zu Jerusalems III. Aufsatz?[3] Wie wird es Spicker gelingen, diese schwerwiegenden deterministischen Worte Lessings zu entkräften? Merkwürdigerweise gibt er zu[4] daß in Lessings Zusatz nichts von Freiheit sondern nur von Zwang und Notwendigkeit vorkomme. Dann aber will er diese Tatsache mit folgenden Worten abtun: „Nur in dem Falle, daß keine andere Möglichkeit denkbar ist, verlieren wir nichts, wenn man uns die Freiheit abspricht, müssen wir vielmehr dem Schöpfer dankbar sein, daß wir das Beste müssen." Das trifft die Sache garnicht. Denn Lessing sagt ohne „wenn"

[1] Man vergleiche hierbei, was Lessing selber (Leibniz, v. d. ewig. Strafen) von Leibniz sagt: „Ich wollte nur nicht, daß man ihn geradezu beschuldigte, er sei in Ansehung der Lehre selbst mit sich nicht einig gewesen, indem er sie öffentlich mit den Worten bekannt, heimlich und im Grunde aber geleugnet habe. Denn das wäre ein wenig zu arg und ließe sich schlechterdings mit keiner didaktischen Politik, mit keiner Begierde, allen alles zu werden, entschuldigen. (Hempel XVIII, 85.) Wer so dachte, wer einen anderen mit solchen Worten davor verwahrte, der soll nur zum Scherz eine Lehre vertreten haben, die ihm innerlich zuwider war?

[2] Vgl. hierzu noch die später unter 3 wiedergegebenen verschiedenen Ansichten über die Bedeutsamkeit des Gesprächs.

[3] Hempel XVIII 243.

[4] Spicker S. 293 ff, 308 ff.

und „aber“: „Zwang und Notwendigkeit, wieviel willkommener sind sie mir als kahle Vermögenheit“, „ich danke dem Schöpfer, daß ich das Beste muß“ (Leibniz).

Spicker stützt sich mit seiner Behauptung auf den Komparativ „willkommener“. Er legt aber diesem einen ganz unmöglichen Gedanken unter, wenn er daraus schließt, daß Lessing nur den Zwang willkommen heiße, wenn alles andere unmöglich sei. In dem Falle wäre er ja selbstverständlich und daher sein Willkommenheißen durch Lessing überflüssig und zum mindesten für Spickers Auffassung noch sehr bedenklich. In Lessings Worten liegt aber nicht nur diese bedingte Zustimmung, wie Spicker es gern darstellen möchte, sondern die ganz unumwundene, daß ihm, auch wenn er die Wahl hätte, „Zwang und Notwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, willkommener“ wäre als kahle Willkür. Spicker betont dabei außerdem zu sehr das „Verlieren“ (wie Hebler zu sehr das „Danken“). Wenn er sagt, daß wir nur dann nichts verlieren unter dem Zwange, „wenn keine andere Möglichkeit denkbar ist“, so vergißt er, daß unser Gewinn und Verlust nichts als relative Begriffe sind, und daß — selbst einen Verlust unsererseits zugegeben — dieser keine Veranlassung für die Notwendigkeit sein könnte, uns gegenüber aufzuhören, oder für uns, sie abzuleugnen. Wir verlieren auch nichts, wenn wir unter dem Gesetz der Notwendigkeit stehen (Zwang ist ein schiefer Ausdruck), obgleich andere Möglichkeiten durchaus denkbar sind. Denn dieser Notwendigkeit sind wir ein Teil, indem wir ihr gehorchen müssen, und daß dies Bewußtsein oder diese Tatsache einen Verlust darstelle für uns, solange andere Möglichkeiten denkbar seien, ist nichts als eine subjektive vage Behauptung Spickers.

Aber wir fragen Spicker vor allem, was sollen wir denn noch verlieren können unter der Notwendigkeit des Besten? Kann es überhaupt etwas geben, das denkbar besser wäre als sie? Wenn Spicker also sagt, sie gelte nur, sofern es nichts

Besseres gebe, so proklamiert er damit selbst die Notwendigkeit des Besten. Die Irrtümer Spickers resultieren zum größten Teil daher: er nimmt das Wort „Zwang“ und „Notwendigkeit“ überall in einem zu einseitigen Sinne. ‚Für ihn gibt es nur Zwang oder Freiheit, und die zahlreichen Zwischennuancen sind ihm verborgen. Gerade auf diese aber leitet Lessings Wort hin, daß ihm Notwendigkeit lieber sei als eine Freiheit der kahlen Willkür. Diesen absoluten Indeterminismus weist er zurück. Aber es gibt eine höhere Freiheit, nämlich diese, aus Liebe zu Gott freiwillig als ein Teil seines Wesens sich bestimmt zu fühlen (cf. Einleitung Spinoza), in dem Bewußtsein, das Beste zu müssen, noch im Schlechten den Schöpfer zu fühlen und sich in ihm gebunden wissen (Leibniz). Sollte Lessing an diese Notwendigkeit gedacht haben, die zugleich Freiheit ist, wenn er dem Schöpfer dankt, daß er das Beste muß?

Schwarz[1], welchen Hebler[2] als indeterministischen Interpreten des Zusatzes zu Jerusalem anführt, sagt: Lessing gebe lieber die göttliche Notwendigkeit als die menschliche Willkür zu. Dies Wort deckt sich einigermaßen mit unserer Auffassung und mit dem Wortlaut Lessings. Und doch soll Schwarz nach Hebler die Stelle indeterministisch interpretiert haben? Was meint Schwarz? innerhalb dieser Notwendigkeit ist noch ein Spielraum für die Freiheit, und zwar als Recht der Selbstbestimmung des Einzelwillens (S. 85). Innerhalb der Notwendigkeit — also doch Notwendigkeit! Wer innerhalb der göttlichen Notwendigkeit auch einen Spielraum für unsere Freiheit übrig läßt, der kann deshalb unmöglich als Indeterminist bezeichnet werden. Und Heblers Behauptung des Gegenteils ist nur wieder ein neuer Beweis für eine schiefe und mißverständliche Begriffsbestimmung innerhalb des Problems.

Derselbe Gedankengang wie bei Schwarz scheint

[1] Lessing als Theologe, Halle 1854 S. 80 f.
[2] Lessingstudien Bern 1862 S. 150 f.

auch bei Spicker ausgelöst zu sein, wenn er aus Lessings Entwicklungsgedanken schließt: „daß der Mensch existiert, in irgend einer Form wirkt und nach einem bestimmten Ziel handelt, ist notwendig. Aber welches Ziel er sich wählt, muß ihm freistehen.“ (S. 314.) Hier wie bei Schwarz: besteht die Notwendigkeit, so ist es unmöglich, anders als bedingt zu handeln, auch ist alles Handeln hinsichtlich der Notwendigkeit gleichwertig, wenn auch nicht gleichwertig hinsichtlich der Moral. Diese aber hat mit Notwendigkeit oder Freiheit des Willens nichts zu tun, sie ist ein rein menschliches (Gefühls-)Postulat[1]. Die moralische Notwendigkeit[2] ist es, die den Weisen zum Besseren bestimmt, aber sie zwingt nicht den Willen; der Erkenntnisarme kann sich ihr entziehen, wenn auch nicht der göttlichen Notwendigkeit (Leibniz cf. Einleitung).

Bei Gelegenheit der Gegenüberstellung Jerusalems und Lessings behauptet Spicker, das sittliche Gefühl schließe die Annahme einer ausnahmslosen geistigen oder materiellen Kausalität aus nach Lessings Ansicht (S. 298). Dagegen ist zunächst allgemein zu sagen: das sittliche Gefühl schließt die Kausalität nicht aus, weil es ganz unabhängig von ihr besteht. Ob in der Welt des Geschehens alles nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung abläuft oder nicht, ist für das sittliche Gefühl an sich völlig gleichgültig; denn es ist als ein Gefühl in uns selber leibhaftig und besteht in jedem Falle. Das ist auch Lessings Überzeugung; darum ruft er der Religion zu, sie solle die rationalen Außenwerke aufgeben und sich in die Zitadelle des Gefühls zurückziehen, wo sie uneinnehmbar sei.

Spicker sucht seine schiefe Auffassung zu stützen durch mehrere Belege, von denen wir den wichtigsten herausheben wollen, da er auch sonst als Be-

[1] Daher erklärt sich die im Leben oft beobachtete völlige Gleichgültigeit des äußeren Geschehens (des Erfolges) gegenüber moralischen Werten.

[2] Die moralischen Lehrsätze, ob sie nun die Gesetzesform von Gott empfangen oder nicht, sind doch göttlich und heilsam, sagt Spinoza (Ep. 49, Auerbach).

weis für Lessings Indeterminismus aufgezählt wird. Wir meinen aus dem Zusatz Lessings zum ersten Fragment des vierten Beitrags (d. i. das zweite Fragment überhaupt) 1777 zur Geschichte und Lit. die Worte: „wir haben in Adam alle gesündigt, weil wir alle sündigen müssen und Ebenbild Gottes noch genug, daß wir doch eben nichts anderes tun als sündigen, daß wir es in uns haben, jene Macht zu schwächen, und wir uns ihrer ebensowohl zu guten als bösen Handlungen bedienen können“ [1]. Wir können gleich die Worte ein paar Zeilen vorher hinzunehmen, wo Lessing von „der Macht unserer sinnlichen Begierden, unserer dunklen Vorstellungen über alle noch so deutliche Erkenntnis“ spricht. Daß wir es in uns haben, jene Macht zu schwächen, daß wir uns ihrer sowohl zu guten wie bösen Handlungen bedienen können, scheint das nicht deutlich indeterministisch zu sein? Und wenn es so wäre? Eine gewisse Freiheit „innerhalb der Schranken“ wäre noch kein Indeterminismus des Ganzen.

Zunächst: was sagt Reimarus? Der Sündenfall stelle keine absolute Veränderung vom Guten zum Bösen im Menschen dar, sondern nur einen Mangel an Vernunft; vor ihm seien die Menschen nicht vollkommener gewesen und nach ihm nicht zum Sündigen verurteilt, wenn sie nur die Vernunft gebrauchen wollen.

Lessing erwidert, Reimarus erschöpfe die Sache nur zur Hälfte, wenn er meine, die Seelsorger müßten gerade den Gebrauch der Vernunft predigen, da die ersten Menschen nur gefallen seien, weil sie dieselbe nicht angewendet hätten.

Reimarus vergesse nämlich die Macht unserer Begierden [2]. Von dieser sei die Erzählung des Sündenfalls „die erste traurige Erfahrung“. „In dieser

[1] Hempel XV, 264/5. Der Übersichtlichkeit halber sollten bei Hempel die Zusätze Lessings ebenfalls (gleich der Signatur über den Seiten) fortlaufend II—VI (statt I—V) beziffert sein, wie die Fragmente selbst.

[2] Interessant ist als Vergleich hierfür Lessings Bemerkung über die Leidenschaften in der Rezension vom 16. März 1751.

Macht allein liegt die Quelle aller unserer Vergehungen.“ Die dunklen Vorstellungen determinieren unser Handeln. Sie sind uns angeboren und stärker als alle Erkenntnis, als aller Wille. Hiermit vertritt Lessing geradezu psychologischen Determinismus; er hat vorläufig freilich nur eine Seite desselben im Auge, da es ihm zunächst nur auf unsere dunklen Vorstellungen und damit zusammenhängenden fehlerhaften Handlungen ankommt. Aber wir werden sehen, daß er nicht in die entgegengesetzte Einseitigkeit zu der des Reimarus verfällt. Bis hierher sind Lessings Worte also durchaus deterministisch. Und nun sollte unvermittelt eine rein indeterministische Auffassung folgen? Lessing fährt fort: wir haben also in Adam alle gesündigt, weil wir alle sündigen müssen, d. h. die Macht der uns angeborenen dunklen Vorstellungen bestimmt uns mit Notwendigkeit. Aber wir müssen nicht nur sündigen, folgert Lessing weiter, wir können der Macht unserer dunklen Vorstellungen uns zwar nicht ganz entziehen, aber wir haben etwas „in uns“, sie zu schwächen, wir können uns ihrer ebensowohl zu guten wie zu bösen Handlungen bedienen. Ihrer absoluten Herrschaft stellt er also eine andere Macht in uns entgegen, die uns von ihnen erlöst. Das können natürlich nur andere Vorstellungen sein, und nur das kann Lessing im Sinne gehabt haben, selbst wenn er diese anderen deutlichen Vorstellungen mit Reimarus Vernunft oder Erkenntnis genannt hätte. Mit der Betonung des Gegengewichtes dieser anderen Vorstellungen kehrt Lessing zu Reimarus zurück, nachdem er dessen einseitiges Hervorheben der Vernunft zurückgewiesen. Diese Vermittlung Lessings gegenüber Reimarus wird dann noch einmal in den Schlußworten des Satzes ausgesprochen: „Und daß wir uns ihrer ebensowohl zu guten als zu bösen Handlungen bedienen können.“ Also nach unserm freien Willen, schließen hier die Indeterministen, indem sie Lessings Worte wörtlich nehmen. Der vermittelnde Sinn derselben ist nach dem vorhergehenden Gedankengang jedoch dieser: Wir sind nicht verurteilt zu sündigen, die Vernunft kann

die Macht der dunklen Vorstellungen schwächen und uns davon befreien[1], sodaß gute Handlungen daraus folgen, während andererseits aus derselben Macht unserer Begierden, wenn sie ungehemmt bleiben, böse Handlungen folgen müssen. Wenn diese Fähigkeit in uns, mit der wir also (mit Leibnitz zu reden), je mehr wir durch Vernunft zum Besseren bestimmt werden, desto freier werden, Freiheit heißen soll, so hat Lessing in diesem Sinne allerdings an Freiheit geglaubt. Er hat uns nicht dem Muß der Sünde überlassen wollen. Aber diese Freiheit „nach unten" muß nicht allein betrachtet werden, will man Lessings Bild vollständig haben. Schon aus den vorhergehenden Erörterungen ergibt sich dies zur Genüge; aber wir kommen darauf noch bedeutsam zurück bei Gelegenheit der Prüfung, was Lessing unter dem „zweiten System" gemeint habe.

Zum Schluß will Spicker allgemein aus Lessings ganzer Ethik, seinem „Lebensideal", seiner „praktischen Liebe" heraus eine deterministische Lebensanschauung des Mannes als absurd und unmöglich abweisen. Mit diesen allgemeinen Ausdrücken ist garnichts gesagt und wir weisen die Anmassung zurück, als ob nur ein krasser Indeterminist Lebensideale und praktische Liebe haben könne. Lessing selbst würde sich gewiß solche überhebende Äußerung verbeten haben, schon aus seinem — Determinismus. Wir wiederholen: das sittliche Gefühl ist durchaus unabhängig von der Frage, ob unser Wille frei ist oder nicht.

Wir sind mit der Widerlegung Spickers zu Ende und damit gleichzeitig mit der Widerlegung eines angeblichen einseitigen Indeterminismus Lessings überhaupt, denn da für diese Ansicht keiner so ausführlich wie Spicker sich bemüht hat, so ist es nicht mehr nötig, noch gegen einzelne andere Behauptungen derselben Art aufzutreten. Da die von Spicker gemachten Einwendungen auch sonst gern gegen

---

[1] cf. Hebler (Lessingstudien) S. 160: Wenn Lessing sage, daß wir die Macht unserer Begierden schwächen können, so falle das innerhalb der Notwendigkeit.

den Determinismus erhoben werden, so hat sich unsere Untersuchung von selbst an manchen Stellen zu einer Widerlegung der Einseitigkeiten dieses Problems überhaupt erweitert. Wir führen im folgenden noch kurz diejenigen Forscher an, die als indeterministische Interpreten Lessings gelten wollen und so bezeichnet werden. Zum Beispiel Lasson, der in der Rezension[1] Spickers Indeterminismus zustimmt. Andere stimmen ihm bei, widersprechen sich aber dabei oder schränken ihre Zustimmung wieder ein. So Zimmermann[2], der gegen Ritter (Lessing=Determinist) sagt: „aber Freiheit ist Fähigkeit des Erkennens eines vernünftigen Gesetzes". Das ist ein schlechter Einwurf, denn diese Definition der Freiheit ist spinozistisch (Spinoza: „frei ist, wer von der Vernunft allein geleitet wird") und Spinoza ist der konsequente Determinist.

Zustimmend zu Spicker äußern sich auch Dauber und Schwarz, um doch mehr und mehr auf einen unsicheren Determinismus zurückzugehen. Dauber sagt[3]: „Spicker hat überzeugend dargetan, wie der ganze Geist der Lessingschen Schriften der Annahme der Unfreiheit widerstreitet", um eine Seite später zuzugeben, daß Spicker mindestens zwei Urkunden für den Determinismus nicht habe entkräften können, um dann endlich einer Vermittlung das Wort zu reden.

Ähnlich sagt Schwarz[4] S. 69 schroff: „Es ist abgeschmackt, bei Lessing von Determinismus zu reden", gibt aber neun Seiten später schon eine Hinneigung zum Determinismus und schließlich ebenfalls eine Vermittlung zu.

Man sieht also auch hier wieder bestätigt, daß es nur zu Fehlern und Schwankungen Anlaß gibt, wenn man von einem einseitigen Standpunkt aus Lessings tiefere Auffassung begreifen will.

[1] Phil. Mon.-Hefte XXI, 1885.
[2] Sitzungsber. d. Kais. Ak. d. Wiss. XVI Wien 1855.
[3] Lessings Freiheitsbegriff Prog. Helmstedt 1898.
[4] Lessing als Theologe, Halle 1854.

3. In welchem Sinne ist Lessing Determiniert.

Haben wir vorher Lessings Freiheitslehre in negativer Erörterung (bei der Kritik von Spickers indeterministischer Beurteilung) schon kennen gelernt, so wollen wir sie jetzt positiv an sich selber aufzeigen.

Als Hauptbeweisstellen für Lessings Determinismus führt H. Fischer[1] an:

I. Den Zusatz zum dritten Aufsatz Jerusalems,

II. das Gespräch mit Jakobi.

Die Worte Lessings selbst sind bereits oben bei Spicker angegeben[2]. Über die Wichtigkeit und den Wert des Gespräches mit Jakobi herrschen verschiedene Ansichten; wir führen dieselben nachfolgend an:

Christian Groß[3]: es hat nicht als eine Hauptquelle für Lessings Philosophie zu gelten. Ebenso Guhrauer, der es aber „als Beitrag zur Charakteristik Lessings als Menschen und Dialektiker betrachtet[4]. Zimmermann[5] stimmt Guhrauer bei. Ritter betont gegen Guhrauer, daß kein Grund vorliege, Jakobis Angaben zu mißtrauen[6]. Hebler will es wenigstens „als Urkunde über Lessings Philosophie nicht ganz verschmähen“[7]. H. Fischer (aaO.) sagt: Lessing habe „kaustisch Jakobi geschraubt“. Dilthey hält eine Vergleichung der sonstigen Ansichten Lessings mit dem Gespräch für geboten[8].

Zeller behauptet: Es war Lessing mit seinem Bekenntnis zu Spinoza nicht so ernst, wie Jakobi

[1] Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit. Halle 1884.
[2] Hempel XVIII, 234. Das Gespräch im Auszuge Hempel XVIII, 17 ff. (Jacobi IV, I. S. 51).
[3] Hempel XVIII, 17.
[4] Lessings Erzieh. d. Menschengeschl. Krit. u. phil. erört. Berlin 1841 S. 55.
[5] Sitzungsber. Wien 1855, XVI.
[6] Über Lessings religiöse und phil. Grundsätze in: Göttinger Studien 1847 2. Abt. S. 152.
[7] Lessingstudien S. 117.
[8] Über G. E. Lessing in: Preuß. Jahrb. XIX 1867.

es aufnahm[1]. Johann Jakoby hält das Gespräch für epochemachend an Bedeutsamkeit durch Lessings Verteidigung des Spinoza[2] Dembowski betont gleich Ritter, daß die Tatsächlichkeit und Redlichkeit des Gesprächs außer Zweifel stehe und daß Lessing sehr wohl durch Widerspruch dasselbe zu pointieren gesucht haben kann[3]. Endlich sagt Dauber: es war Lessing völliger Ernst mit seinem Ausspruch zu Jakobi (von dem viehischen Irrtum)[4].

Sicher jedenfalls ist eins und das wird übereinstimmend zugegeben: Jakobi hat nicht nur den Inhalt des Gespräches sondern sogar seinen Wortlaut nach Möglichkeit getreu wiedergegeben. Wenn das aber feststeht, so ist kein Grund vorhanden, diese energische Verteidigung Spinozas und dieses in seiner Ironie beinahe bittere Bekenntnis zum Determinismus als nicht ernsthaft hinzustellen, nur weil seine ernsthafte Betonung und spinozistische Färbung vielleicht unbequem sind. Es ist doch eigentümlich, daß gerade die Anhänger eines Lessingschen Indeterminismus (wie Guhrauer, Zimmermann) dieses Gespräch als bedeutsam für Lessings philosophische Überzeugung nicht anerkennen wollen. Wir haben nicht das Recht, wenn erst einmal die objektive Wiedergabe des Gesprächs feststeht, noch Lessings Worte zu bezweifeln, solange sie nicht etwa mit seinen früheren Äusserungen zu dieser Sache in krassem Widerspruch stehen. Das aber ist nicht im mindesten der Fall; im Gegenteil! Denn wenn Lessing hier 1780 sagt: Ich begehre keinen freien Willen, so ist das identisch mit dem Wort „ich danke Gott, daß ich muß“ vom Jahre 1776, ist derselbe Gedanke wie 1773 in „Leibniz von den ewigen Strafen“: Nichts ist ohne Ursache, nichts ohne ewige

[1] Lessing als Theologe, Vortr. u. Abhdl. 2. Sammlung Leipzig 1877.

[2] Lessing als Philosoph Berlin 1863. — Man vergleiche auch die Gegenschrift: Lessings Christentum und Phil. gegen Joh. Jacoby Berlin 1863.

[3] Studien über Lessings Stell. z. Phil. Programm Königsberg 1888.

[4] Progr. Helmstedt 1898.

Folgen oder wie im „Pope“ 1755: eine höhere Ordnung macht die Unvollkommenheiten notwendig, Ursache und Wirkung folgen einander, wie die ineinander greifenden Räder einer Maschine. Der (es fragt sich nur in welchem Sinne!) deterministische Zug geht eben durch alle philosophischen Äußerungen Lessings und ist schlechterdings nicht zu leugnen. Und darum ist nicht einzusehen, warum auf einmal die mit Lessings ganzer Gesinnung so tief übereinstimmenden Äußerungen in dem Gespräch nicht wahr und echt sein sollen.

Ehrlich ist auch Lessings bei der Gelegenheit ausgesprochene Verehrung des Spinoza. Freilich, zu diesem „hellen, reinen Kopf“, wie er ihn nennt, hat er sich so offen in seinen Schriften nie bekannt, und eifrige Leute haben es daher ziemlich leicht gehabt, Lessing von diesem für manche immer noch verrufenen Denker abzurücken. Was in diesem Gespräch etwa noch im Wege stand, das war einfach nicht so ernst gemeint. Als Beispiel dieser Art sei erwähnt Zimmermanns kuriose Behauptung (aaO. S. 385), Lessings ἓν και παν könne auch Leibniz sein. Freilich, wenn einer will, kann er wohl gar den starren Spinoza zum gewandten Leibniz machen. Auch der Anonymus gegen Johann Jakoby (aaO.) will dieses Wort Lessings als ein Leibnizsches hinstellen, indem er es mit der Sonne vergleicht, die ihre Strahlen überallhin ergießt. Als ob dieser Vergleich durchaus auf Leibniz allein paßte und mit ihm überhaupt die Frage entschieden wäre! Ähnlich unglücklich will Ritter (aaO.) das Wort abschwächen, indem er sagt, es bedeute nur, daß alles aus einem Grunde abgeleitet werden müsse, daß es nicht viele sondern nur eine Wahrheit gebe (S. 158). Dembowski behauptet sogar, der Ausspruch Lessings vereinige Leibniz mit Spinoza. Sie alle vergessen, daß Lessing im Hinblick auf Spinoza allein dieses ἓν και παν ausdrücklich gebraucht, und wer bei den Tatsachen bleibt, der gibt eben zu, was nicht zu leugnen ist und findet sich mit Lessings Verehrung des Spinoza ab, bei der er doch immerhin würdige Mitgenossen in der Geschichte hat. Doch

muß man vermerken, daß Lessing auch Spinoza nur schätzt, ohne sich ihm mit Leib und Seele verschreiben zu müssen[1].

In dem Zusatz zu Jerusalems III. Aufsatz, welchen Fischer als zweites Hauptstück für Lessings Determinismus anführt, kann als gute Definition des einseitigen Indeterminismus Lessings Wort gelten von der „kahlen Vermögenheit unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können". Im übrigen sind die deterministischen Worte und Gedanken dieses Zusatzes über jede Mißdeutung erhaben (vgl. oben). Bemerkenswert ist der Schluß: „also von der Seite der Moral ist dieses System geborgen. Ob aber die Spekulation nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen machen könne? Und solche Einwendungen, die sich nur durch ein zweites gemeinen Augen ebenso befremdendes System heben ließen?"

Was dieses für ein zweites System sei, darüber gehen die Meinungen auseinander. Ritter sieht in dem zweiten System nur eine Erklärung der Notwendigkeit als eines göttlichen Gesetzes, Guhrauer die Seelenwanderung, Hebler sagt: der Determinismus ist zu einer Theodicee genötigt, ähnlich nach ihm Dilthey (aaO.): Lessings Determinismus bedurfte einer Theodicee, das innere schuldlose Unglück zu versöhnen[2]. Diese Theodicee ist auch

[1] Für die scheinbar heftige Verteidigung Spinozas und des Determinismus sind an dieser Stelle auch psychologische Momente zur Erklärung nicht ohne Bedeutung: Lessing war ein kranker, in Kämpfen aufgeriebener Mann, als er so zu Jakobi sprach. Es mag ein Trotz über ihn gekommen sein, für den (wie er einsamen) verfehmten Spinoza einzutreten, und es mag bei dem frischen Gefühl seines unersetzlichen Verlustes (der Gattin), innerer Vereinsamung und des nicht mehr fernen Endes die spinozistische absolute Entsagung und Hingabe ins All und Eine (deren Bedeutung für den inneren Frieden Spinoza selbst einmal betont Eth. II Schluß) seinem erdenmüden Geiste damals nahegestanden haben, näher als in den Tagen fröhlichen Kampfmutes.

[2] Überraschend ist an dieser Stelle die Übereinstimmung, mit der Dilthey die Ausführungen Heblers über die fehlende Antwort Lessings zu dem dritten Einwurf in ihrem Gedankengang und fast mit denselben Ausdrücken wiederholt.

nach Hebler die Seelenwanderung, wie sie Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ ausgesprochen hat.

Gegen die Annahme der Seelenwanderung (Hebler, Guhrauer) als des zweiten Systems erheben sich schwerwiegende Bedenken. Bevor wir zu diesem übergehen, ist aber erst allgemein darauf hinzuweisen, daß Lessing in dem Zusatz garnicht von „seinem“ System spricht, sondern nur von „einem anderen“. Man darf also nicht versuchen, wie es vielfach geschehen ist, durchaus ein Lessingsches System zu konstruieren, sondern man wird sich zu begnügen haben zu untersuchen, welche Einwendungen Lessing wohl gegen den Determinismus noch zu machen hat und in welchem Sinne er sie sich gehoben dachte. In diesen Linien hat sich unsere Untersuchung zu bewegen; ist so ihre Methode von vornherein auf das richtige Maß zurückgeführt, so finden wir sie auch sogleich dadurch bestätigt, daß Lessing in der Tat auch außerhalb des Zusatzes nirgends von „seinem“ System spricht(das Systematische lag auch nicht in seiner Natur) auch nirgends klar und deutlich sagt: dies ist das zweite System. Ja er kommt mit keinem Hinweis auf diesen Ausspruch in dem Zusatz zurück. Unsere Untersuchung hat sich also noch weiter zu bescheiden: Sie ist auf die Kombination angewiesen. Diese hat nun — und damit kehren wir zu Hebler, Guhrauer u. a. zurück — vielfach die in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ (§ 93 100) angeführte Seelenwanderung als das zweite System bezeichnet, das nach Lessings Worten die Einwendungen „heben“ sollte.

Die Bedenken dagegen sind zunächst äußerlicher Art. Lessing spricht von der Seelenwanderung als einer „Hypothese“ (§ 95), und er bringt sie als solche, als bloßen Einfall (der ihm von Leibniz her nahe stand [1]) ganz am Schluße der „Erziehung

[1] Lessing sagt: Jeder einzelne Mensch ist mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen und kommt so oft wieder, als er „neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt

des Menschengeschlechts". Sie stellt nicht des Aufsatzes Kern dar oder etwa Höhepunkt, sondern sie ist als eine Hypothese, die gedanklich allerdings nicht außerhalb des Zusammenhangs fällt, nur lose dem Ganzen angefügt. Daß diese unsere Auffassung Lessings eigener entspricht, folgt schon daraus, daß er diesen Schluß mit einer Frage in Anführungsstrichen einleitet (§ 93), als ob dieselbe von einem Dritten hingeworfen würde als ein Einfall, den man nicht gleich zu beantworten brauche. Daß Lessing in der Tat diesen Einfall garnicht positiv entschieden, diese Frage garnicht anders als eben eine Frage behandelt hat, ist seltsamerweise von allen, die diesen kleinen Schlußabschnitt so hervorheben, unbeachtet geblieben. Dabei spricht Lessing hier, ganz im Gegensatz zu seinen fortschreitenden Ausführungen in seinem Aufsatz sonst, immer nur mit dem hypothetischen: warum könnte . . . warum sollte . . . (§ 94, 96). Auch sind nirgends die Fragezeichen so gehäuft wie gerade hier [1]. Das alles läßt schon die Ansicht Guhrauers und Heblers (und Succedenten) als verfehlt erscheinen. Aber zu den äußeren Gegenargumenten kommen noch wichtige innere.

Dilthey spricht es aus, was allen Befürwortern der Seelenwanderungslehre als des „zweiten Systems" gemeinsam ist [2]: Lessing habe die Grausamkeit des

ist". Lessing spricht also Leibniz folgend von einer Wanderung der Seelen im Sinne der „Umgestaltung" eines und desselben Tieres (Leibniz, „Neues System der Natur"). Er äußert sich mit Leibniz mehr für eine Metamorphose als Metempsychose (Leibniz, Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade) also dafür, daß die Seelen „entwickelt, zurückentwickelt, bekleidet, entblößt und umgestaltet werden". cf. noch den Brief Leibniz' an Remond (11. Februar 1705, wo er mit Verwerfung der Metempsychose den Übergang einer Seele von einem Körper in einen anderen als „seltsamen und unklärbaren Sprung" bezeichnet).

[1] Es ist nebenbei ein interessantes Charakteristikum des Lessingschen Stils, daß er überall da, wo ihm scharfe Beweise fehlen, oder es ihm nicht darum zu tun ist, die Wirkung durch Häufung von rhetorischen Fragen erzielt. cf. z. B. Hempel XVIII, 127.

[2] Angeführt von Kon. Rößler: Neue Lessingstudien, Preuß. Jahrb. XX 1867.

Determinismus, der dem sittlich Unvollkommenen keine Gelegenheit zur Besserung gebe[1], durch die Seelenfortdauer[2] beseitigen wollen. Aber gerade „von Seiten der Moral" erklärt Lessing den Determinismus für geborgen[3] (vgl. später). Er spricht ausdrücklich von „ganz anderen" Einwendungen. Es ist also gar keine Lösung der strittigen Frage, wenn man sie von moralischen Einwendungen heraus mit der Seelenwanderungslehre beantwortet, zumal Lessing mit den Ausführungen Jerusalems übereinstimmt (Tugend und Laster so erklärt . . . . was verlieren wir?), welche bereits diese „Grausamkeit" des Determinismus aufheben[4].

Hebler behauptet S. 159, das zweite System[5] Lessings (also nach ihm die Seelenwiederkehr) antworte auf den dritten Einwurf gegen den Determinismus[6], den Jerusalem beantwortet, zu dem aber Les-

[1] Lessing sagt aber (cf. oben bei Spicker) ausdrücklich, daß wir es „in uns haben", die Macht der Begierden zu schwächen. Also ist keiner verurteilt, böse zu sein. Dilthey hat diesen indeterministischen Einschlag in Lessings Determinismus übersehen.

[2] Die Ausdrücke „Seelenfortdauer" und „Seelenwanderung" sollten auseinandergehalten werden; Seelenfortdauer ist zugleich Seelenentwicklung (Leibniz), Seelenwanderung ist zugleich Körperwechsel (Metamorphose, Metempsychose). cf. K. Rößler aaO. Bezüglich Metempsychose und Palingenesie bei Lessing vergleiche noch die Diss. W. Arnsperger: Lessings Seelenwanderungsgedanke, Heidelberg 1893.

[3] Heblers Darstellung (S. 156), als ob dies Wort Lessings nur für Jerusalem gelten solle, ist tendenziös. Lessing sagt klipp und klar: dies System (die Determination zum Besten) ist also von Seiten der Moral unanfechtbar.

[4] Denn Freiheit gehört garnicht zur Vollkommenheit, und die notwendige Aufeinanderfolge hindert nicht die Mannigfaltigkeit des Wechsels.

[5] Heblers Behauptung (S. 157, folgend Danzel), als ob „im damaligen Sprachgebrauch" Hypothese und System dasselbe gewesen wäre, ist unbewiesen und in Bezug auf Lessing unrichtig; die beiden Begriffe sind alt und nur insofern vereinbar, als schließlich jedes System eine Hypothese ist, aber nicht jede Hypothese System hat. Man bemerke: Lessing spricht tatsächlich vom Determinismus als einem System, aber von der der Seelenwiederkehr als einer Hypothese.

[6] Die drei Einwendungen, die Jerusalem scharf und kurz beantwortet, sind: 1. Unterschied zwischen Tugend und

sing in den Zusätzen nicht Stellung genommen habe. Dies letztere liegt aber einfach daran, weil diese Stellungnahme Lessings schon mit der Zustimmung zu den anderen diesbezügl. Ausführungen Jerusalems gegeben ist[1].

Erledigt sich also schon hieraus die Heblersche Folgerung von selbst, so kommt noch eines vor allem hinzu, was immer wieder zu betonen ist. Lessing spricht von „ganz anderen Einwendungen". Also kann er nicht dieselben gemeint haben; nämlich nicht dieselben, die Jerusalem beantwortet und denen er selber seine Zustimmung soeben gegeben hatte. Zu diesen gehört aber auch die von Hehler herangezogene, daß Gott die Ursache des moralisch Bösen sei.

Aber selbst zugegeben, Lessing wollte diesen Einwand beantworten, wäre denn durch die Lehre der Seelenwiederkehr derselbe überhaupt „gehoben"? Wenn meine Seele wandert, d. h. mit Lessings Worten wiederkehrt, um „neue Fertigkeiten zu erlangen", so ist Gott darum nicht minder Ursache des moralisch Bösen, wenn auch meine Seele wiederkehrend von Stufe zu Stufe sich vervollkommnet.

Haben Hebler, Dilthey u. a. also fehlgegriffen in der Behauptung, die Hypothese der Seelenfortdauer stelle Lessings „System" dar, so haben alle, die es sagen, noch viel tiefer mit der Behauptung geirrt, Lessing habe einzig und allein Gott von dem Vorwurfe, die Ursache des Bösen zu sein, gewissermaßen exkulpieren wollen. Denn Lessing scheut sich so wenig davor, in dem Vorhandensein des Bösen eine Minorität Gottes zu erblicken, daß er vielmehr es unter-

Laster höre auf; 2. unser Verhalten im Leben sei ohne Einfluß auf unser Schicksal nach dem Tode; 3. Gott sei unmittelbare Ursache des moralisch Bösen.

[1] Sagt doch Hebler selbst (S. 149): „Nach dem Bisherigen erledigt sich von selbst auch der dritte Einwurf." Nur also für Lessing nicht? Und diese Selbstverständlichkeit muß zum Sockel für eine Erklärung des „zweiten Systems" herhalten? Eine andere Frage ist freilich, ob Lessing etwa diesen dritten Einwurf für die ihm eigentümliche Weiterentwicklung des Determinismus benutzt hat.

nimmt, dieses Böse in Gottes Plan zu stellen als eine weise Absicht und ein notwendiges Mittel. Wieviel höher steht Lessing damit als seine kurzsichtigen Interpreten! Aber auch das allein war dem großen Menschenfreunde Lessing noch nicht genug für uns. Die Hauptsache ist für ihn auszusprechen, in welcher Weise dieser Plan wirksam sein müsse, um uns zu befreien. Gott erzieht uns mit allem Bösen auch nur zum Guten, und das Ziel seiner ganzen Erziehung des Menschengeschlechts ist, uns an Vollkommenheit ihm immer näher zu führen, bis wir ihn dereinst erkennen und lieben, indem wir das „Gute tun, weil es das Gute ist".

Erziehung des Menschengeschlechts! Das ist das Wort, nach dem Lessing seinen Entwurf getauft hat, und das den Schlüssel gibt zu seiner ganzen deterministischen Auffassung. „Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele, nur bei unsern Irrtümern nicht?" sagt er im Vorbericht seiner Abhandlung. Diese Irrtümer sind sowohl für den einzelnen, der die höhere Stufe noch nicht ersteigen kann, notwendig, als auch für die Entwicklung der gesamten Menschheit. „Die Erziehung hat ihr Ziel" (§ 82), die Vervollkommnung. Wie der Lehrer den Schüler durch den Irrtum zur Erkenntnis führt, so leitet Gottes Weltplan mit Notwendigkeit die Menschheit. Und auf jeder Stufe muß jeder einzelne, muß auch die ganze Menschheit das Beste tun, nämlich das, was für diese Stufe das Beste ist. Auch der Irrtum ist in Gottes Erziehung das Beste, wo die Reife für eine höhere Stufe noch nicht erworben ist[1]. Sein Vorhandensein ist andererseits ein Erziehungsmittel, wo die bereits höhere Entwicklung ihn zu erkennen vermag. Entwicklung! Dies ist das andere Wort neben Erziehung, das in Lessings Determinismus gegründet steht. Lessings Gedanke der Entwicklung zu immer höheren Vollkommenheiten hat aber nichts gemein mit jenem Evo-

[1] Ihm aber nun schon diese Dinge zu offenbaren, welchen seine Vernunft noch so wenig gewachsen war; was würde es bei Gott anders gewesen sein, als der Fehler des eitlen Pädagogen ...? (§ 17, ferner cf. § 70 ff).

lutionismus, der die Entwicklung als ein Naturgesetz hinstellt und uns dann auffordert, in dessen Dienst zu treten[1]. In dem genannten Buche fordert Hensel: Die Entwicklung müsse sich ohne all unser Zutun verwirklichen und das Böse als das Produkt dieser notwendigen Entwicklung nicht übergangen werden (S. 40). Diese Bedingungen erfüllt Lessing: Er erweitert aber zugleich den ersten Satz, indem er die Entwicklung von einer um uns unbekümmerten Notwendigkeit zu einer notwendigen Vervollkommnung erhebt, die zwar auch ohne all unser Zutun bestände, in der aber unser Tun einbegriffen ist. Die Entwicklung des Menschengeschlechts ist eine notwendige, ist eine Erziehung bis „zur Zeit der Vollendung", da jeder das Gute tun wird, weil es das Gute ist (§ 85). Aber uns steht nicht frei, ob wir in den Dienst dieser Entwicklung treten wollen oder nicht, sondern wir müssen ihr dienen, wir müssen das „große, langsame Rad durch unsere kleineren, schnelleren Räder in Bewegung setzen, deren jedes sein einzelnes ebendahin liefert" (§ 92)[2]. Lessing überwindet jenen falschen Evolutionismus, der „an unsere Hilfe appelliert", indem er sagt: wir stehen determiniert in dem Ganzen, aber zugleich mitwirkend an dem Ganzen. Wir können nicht wollen oder nicht wollen. Wir müssen. Aber wir müssen das Beste immer, weil wir immer das Notwendige müssen, zu dem in seiner Weise auch der Irrtum gehört. Aber wenn wir so determiniert sind, ist es dann nicht gleichwertig, ob wir gut oder böse handeln? Wir kommen damit zu dem Einwurf zurück, dessen Abweisung durch Jerusalem Lessing schon im dritten Zusatz beigestimmt hatte. Wir betrachten ihn jedoch hier aus Lessings eigener positiver Stellungnahme in der „Erziehung d. Menschen-

[1] cf. Paul Hensel: Hauptprobleme der Ethik, Leipzig 1903 S. 39 ff.

[2] cf. Pope II. Abschn. 2. Satz. Dieses Bild von den Rädern der Maschine liebt Lessing überhaupt; er gebraucht es öfters z. B. noch „Ernst und Falk", I. Hempel XVIII, 150. cf. Leibniz' bildl. Ausdruck v. d. gleichgest. Uhrwerken.

geschl.“ heraus[1]. Da ergibt sich: was in unserm Sinne gut und böse ist, ist es nicht in Gottes Sinne. Denn wir halten das für absolut gut und böse, was in Gottes Plan nur als relativ böse oder gut gilt; schon die nächst höhere Stufe der Entwicklung läßt uns oft als böse erkennen, was noch vorher für gut galt. Was wir Moral nennen, ist nur ein Erziehungsmittel zur Vollkommenheit für uns, indem es uns befähigt, das auf jeder Entwicklungsstufe Beste zu erkennen; es ist für Gott nicht bindend, was für uns moralisch ist und auch dementsprechend kein feststehender Begriff für uns. Sicherlich wird nach abermals tausend Jahren eine andere Menschheit eine andere Moral besitzen als wir. Deshalb ist aber unsere jetzige mit Notwendigkeit für uns die beste, weil sie für unsere Stufe der Entwicklung die notwendige ist. Es ist also im Hinblick auf Gottes Erziehungsplan sowohl das böse wie das gute Handeln notwendig; aber nicht gleichwertig ist es für uns, denn nur auf niederer Stufe ist der Mensch „schlechterdings nicht so Herr seiner Handlungen, daß er moralischen Gesetzen folgen könne“ (§ 74). Für uns ist es nicht gleichgültig, auf welcher Stufe der Entwicklung wir stehen; denn „die Erziehung hat ihr Ziel bei dem Geschlechte nicht weniger als bei dem Einzelnen“ (§ 82). Innerhalb der Menschheit, innerhalb des Volkes, der Familie u. s. f. ist die Abstufung kein Zufall, sondern notwendig, nicht zuletzt als ein Mittel der Erziehung des Menschengeschlechts. „Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder einzelne Mensch (der früher, der später) erst durchlaufen haben“ (§ 93). Woher es nun letzten Endes komme, daß der eine früher, der andere später die Bahn durchläuft, darüber gibt Lessing keine Auskunft. Ihm lag auch nichts daran, ein restlos geschlossenes System aufstellen

[1] Selbst wenn nämlich Hebler recht hätte und es wäre nur Lessings Absicht gewesen, den dritten Einwurf noch zu beantworten, so steht diese Antwort jedenfalls in der ganzen „Erz. d. Menschengeschl.“, nicht in den letzten acht Paragraphen.

zu wollen; er erkannte wohl, daß auch ein solches immer mindestens ein *Δος μοι που στω* haben muß. Wir wollen von Lessings philosophischem Exkurse nicht verlangen, was auch systematischen Denkern versagt bleiben muß. Wir begnügen uns, seine Auffassung festzustellen und verzichten darauf, von ihm ein lückenloses System zu erpressen. Seine philosophischen Erörterungen sind Gelegenheitsprodukte und sein reger Geist hat diese Fragen nicht nur von einer Seite betrachtet. Daher erklärt sich die Verschiedenheit, mit der aus gelegentlichen Bemerkungen auf seine Grundanschauung geschlossen worden ist. Diese Grundanschauung ist aber in ihrer steten Entwicklung in allen seinen Äußerungen erkennbar, bis sie sich schließlich in der „Erziehung des Menschengeschlechts" zu der Lehre von der notwendigen Entwicklung zur Vollkommenheit und dem Erziehungsplan Gottes verdichtet.

Fassen wir noch einmal Lessings Gedankengang zusammen: Gegenüber der Forderung der Sittlichkeit ist der Determinismus geborgen; denn es kann nichts Sittlicheres geben, als zum Besten bestimmt zu sein, das heißt aber: zu dem für mich möglichst Besten. Auch das Schlechte ist gut vor Gott, wo es das möglichst Beste ist[1]. Aber die Spekulation fragt weiter: muß denn das Böse ewig unbesiegt dauern? Wozu ist es überhaupt da? Gibt es keinen anderen Zweck dafür, als nur da zu sein, uns elend zu machen? Was will Gott mit uns, wenn wir zum Besten determiniert sind in ihm und doch das Böse auf uns liegt? So fragt die Spekulation Lessings. Das sind also die „ganz anderen Einwendungen", die mit unserer Moral nichts zu tun haben, sondern nur mit der höchsten Person im Verhältnis zu uns. Die Hypothese der Seelenfortdauer ist nicht der

[1] Diesen Gedankengang haben die Verteidiger der Seelenfortdauer als des „Systems" auch erkannt, nur greifen sie willkürlich an das Ende statt in den Kern der Sache. Die Seelenfortdauer ist für Lessing nur ein Gedanke dafür, daß auch die Erkenntnisschwachen und Schlechten nicht ewig schlecht bleiben sollen. Darum reiht sich dieser Gedanke zwar gut an Lessings Hauptidee an, aber er ist nicht diese Hauptidee selber.

Kern der Sache, aber sie weist als einer Gedankenreihe Abschluß auf diese Gedankenreihe selber hin, die in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ als Ganzem liegt. Wir sind zum Besten determiniert, also gebunden nach oben, aber in diesen unerschütterlichen Schranken können wir sündigen. Wir haben es in uns, sowohl zu guten als bösen Handlungen unsere Vorstellungen zu verwenden (relativer Indeterminismus; frei nach unten), aber wir bleiben immer innerhalb der Schranken Gottes, der das Prinzip des Besten ist. Damit nun aber dieses Prinzip nicht zu einer Starrheit werde, die uns bedrückt und mutlos macht, als ob das Schlechte unabänderlich sei im Plane Gottes, führt Lessing uns zur Erziehung des Menschengeschlechts hinüber, in welcher das Schlechte nur ein Erziehungsmittel Gottes darstellt, das an sich keine Berechtigung hat und nur solange gilt, als wir dem großen Erzieher noch nicht für die höhere Stufe reif erscheinen. Damit führt Lessing Leibniz erweiternd uns in ein persönliches Verhältnis zu Gott, dessen Erziehung ihr Ziel hat mit uns, nämlich, uns wieder gutzumachen.

Damit es nicht scheine, als ob dieser Entwicklungsgedanke Lessings ohne Zusammenhang oder gar in Widerspruch mit den im dritten Zusatz zu Jerusalem gemachten Bemerkungen stehe, wollen wir nun die Gedankenverbindung zwischen beiden aufzeigen.

Lessing weist die Freiheit zurück, „unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können und erklärt sich im Gegensatz zu solcher Willkür unzweideutig für „Zwang und Notwendigkeit“. Alle Angriffe gegen den Determinismus seitens der Moral seien haltlos, doch gebe es spekulative Einwendungen. Wo diese für Lessing einsetzen, das zeigt ein Nebensatz, der viel zu wenig beachtet worden ist: Zwang und Notwendigkeit, „nach welchem die Vorstellung des Besten wirket.“ Neben diesen Ausspruch stelle man den anderen in dem letzten Satz vor der Bemerkung von den

„spekulativen Einwendungen", wo Lessing eine „blinde Kraft, die sich nach keinen Gesetzen richtet" (hier im Hinblick auf den Indeterminismus) verurteilt. Dann ergibt sich als Lessings Gedankengang von selber: ebenso anfechtbar wie die kahle Vermögenheit der Willensfreiheit ist eine Notwendigkeit, die keinen Zweck in sich trüge; in beiden Fällen würde die „blinde Kraft" herrschen. Hier setzt Lessings Vermittlung ein. Darum sagt er, die Notwendigkeit hat ein Prinzip in sich, sie ist eine Notwendigkeit, nach welcher die Vorstellung des Besten wirket. In den Worten „Vorstellung des Besten" liegt schon der in der „Erziehung des Menschengeschlechts" angeführte Gedanke der Vervollkommnung zum Besten, in dem Wörtlein „wirket" der ebenda ausgeführte Gedanke einer notwendigen Entwicklung.

So sehen wir einen innigen Zusammenhang der Gedanken zwischen diesem viel umstrittenen Zusatz und der „Erziehung des Menschengeschlechts" als Ganzem, ein Zusammenhang, der fehlte, sobald wir als das wesentliche aus diesem Aufsatz den letzten kleinen Abschnitt von der Seelenwiederkehr herausrissen. Dieser Gedanke hat seine Stelle nur als ein Ausläufer der im Kern der ganzen Betrachtung ruhenden Notwendigkeit, in welche sich „zustimmend die Freiheit schlingt" (Joel von Lessing aaO. S. 701).

Im Folgenden wollen wir mit dem gefundenen philosophischen Gedankenresultat rückblickend einige bedeutsame Aussprüche Lessings noch einmal vergleichen. Es wird häufig der Fehler gemacht, von einigen gelegentlichen Worten auf das Resultat voreilig zu schließen, wobei man vergißt, daß es nicht die Aufgabe ist, in eigenen Vorstellungen basierende Schlüsse auf fremde Inhalte zu ziehen [1], sondern einfach die Tatsache festzustellen, wie die

[1] Auf dieser Neigung der Menschen, fremde Vorstellungsreihen nach dem Verlauf der eigenen abzuschätzen, beruhen auch die vielen Täuschungen und Enttäuschungen im täglichen Leben.

Entwicklung abgeschlossen wurde. Von dieser Position aus können dann auch gelegentliche (nur scheinbare) Widersprüche betrachtet werden, deren Vorhandensein an dem Resultat nichts ändert, da dasselbe auch im geistigen Leben aus Satz und Gegensatz sich erst ergibt. Für Lessing ist außerdem zu beachten, daß er sich die Freiheit nahm, einen Gedanken von verschiedenen Seiten zu erfassen, und daß er „immer seine Gedanken in der Reihenfolge entwickelt, in der sie ihm selbst gekommen sind“ [1]. Mögen also getrost gelegentliche Äußerungen Lessings, wenn man sie aus ihrem Zusammenhang und dem des Ganzen reißt, auch mehrdeutig scheinen, an dem Resultat, das sich auf Lessings ganzer Entwicklung gründet und von ihm deutlich ausgesprochen ist, wird nichts mehr zu ändern sein.

In Übereinstimmung mit dem Gedanken in der „Erz. d. Menschengeschl.“ bewegen sich z. B. folgende Bemerkungen Lessings:

Im „Leibniz von den ewigen Strafen“ (Hempel XVIII, 84): „Was für ein unendlich kleiner Teil der Welt die Menschen insgesamt wären und wie in der allgemeinen Stadt Gottes das Böse in Vergleichung mit dem Guten fast für nichts zu rechnen sein werde“.

Oder im „Wissowatius“, wo er mit sichtlicher Zustimmung von Leibniz sagt (Hempel XVIII, 129): „daß das allervollkommenste Geschöpf ein Teil der Welt sein müsse und im Verhältnis gegen Gott kein beträchtlicher Teil der Welt sein könne als die elendeste Made. Diese Wahrheiten oder vielmehr diese einzige Wahrheit ist die Seele seiner Philosophie.“ Hierher gehört auch eine Bemerkung Lessings aus dem Gespräch mit Jakobi [2]: „Ausdehnung, Bewegung, Gedanke sind offenbar in einer höheren Kraft begründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß unendlich vortrefflicher sein als diese oder jene Wirkung . . . daß wir uns nichts davon denken können, hebt die Möglichkeit nicht auf“.

[1] Essays v. Wilh. Wund. Leipzig 1885 S. 370.
[2] Werke IV, abgedr. Hempel XVIII, 19.

Es ist interessant, einige Äußerungen[1] zu vergleichen, die schon 1755 im Pope stehen; z. B. 2, 6: „Daher nun entstehen zwar die moralischen und natürlichen Unvollkommenheiten, über die wir uns in der Welt beschweren, allein sie entstehen vermöge einer höheren Ordnung, die diese Ausnahmen unvermeidlich gemacht hat."

Oder 2, 9: „Nach Leibnizens Meinung müssen notwendig alle Unvollkommenheiten in der Welt zur Vollkommenheit des Ganzen dienen" und weiter: „wo eine Unvollkommenheit ist, da muß eine Ausnahme unvermeidlich gewesen sein. Keine Ausnahme aber kann stattfinden, als wo die einfachen Regeln der Vollkommenheit mit einander streiten, und jede Ausnahme muß daher vermöge einer höheren Ordnung geschehen sein, d. i. sie muß zur Vollkommenheit des Ganzen dienen".

Hier ist also schon von der höheren Ordnung die Rede, in der auch das Böse seine Stelle hat (Leibniz); es war demnach gar kein „zweites System" nötig, um diese Antwort erst zu finden.

Auch zwei Stellen aus Briefen sind noch als bedeutsam zu erwähnen. Erstens aus dem Brief der Elise Reimarus an Hennigs vom 28. August 1776[2], wo es heißt: Lessing „setzte zum Beweise seines Satzes noch die traurige Erfahrung hinzu, daß es ja in der Tat nicht in unserer Macht stände, zu denken was wir wollten". Zweitens aus dem Brief an Elise Reimarus vom November 1780 die Stelle[3]: „Ein Mann wie Sie kann alles, was er will, aber, lieben Freunde, wenn das nur etwas anderes hieße als: kann alles, was er kann".

Daneben seien die Äußerungen Lessings hierhergestellt, die am häufigsten mißverstanden sind und ohne ihren Zusammenhang mißverständlich scheinen können.

[1] Schon die Rezension v. 31. 3. 1753 enthält Erörterungen über diese Gedanken (Freiheit, Notwendigkeit, das Böse).

[2] Abgedruckt bei Hebler aaO. S. 194.

[3] Hempel XX, I, 826.

In „Leibniz von den ewigen Strafen“ steht das Wort[1] von dem „ersten Entschluß zur Besserung.“ Dieses Wort enthält nur denselben indeterministischen Einschlag, den wir schon oben bei einer ähnlichen Gelegenheit festgestellt haben; es darf daher nicht indeterministisch ausgebeutet werden. Es bekräftigt in Wahrheit nur, daß Lessing uns nicht der Sünde ausgeliefert wissen wollte, wenn auch die meisten zu ihr noch geneigt wären: wir können sündigen, aber wir müssen nicht sündigen. Doch ist auch der Gottlose, mit Spinoza zu reden, ein Werkzeug des Künstlers, wenn auch ein unbewußt dienendes[2].

Daß Lessing dieses Wort also nicht im Sinne einer freien Willkür unseres Wollens meinte, das ergibt auch seine Betrachtung im Zusammenhang. Er sagt, daß die Fortdauer des physischen Übels der Strafen die Besserung zur Folge habe; aber die Empfindung dieses Übels müsse nicht immer herrschend sein, denn wie könne sonst „der erste Entschluß zur Besserung“ kommen? d. h. also solange die eine Empfindung allein herrscht, ist eine Änderung ausgeschlossen, erst das Hervortreten anderer Empfindungen (woher sie stammen, ist dabei jetzt gleichgültig) gibt die Möglichkeit einer Änderung, in diesem Falle des Entschlusses zur Besserung. Damit ist doch dieser Entschluß nicht unserm freien Willen, sondern der Herrschaft von Vorstellungen (resp. Empfindungen) zugeschrieben. Deshalb sagt Lessing auch anschließend: „Wann sollte der Sünder anfangen können, besser belehrt zu sein“, wenn die eine Empfindung allein intensiv bliebe? (Gott

[1] Hempel XVIII, 94.

[2] Es sei auch an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß Lessing nicht etwa resigniert folgerte: dienen Gott beide, nun wohlan! laßt uns sündigen. Sondern er folgert (von Leibniz aus) so: Ist das Böse in Gottes Plan, so kann es nur geschehen, wo es für Gottes Absicht das Bessere war, wo es als Mittel zum Guten mittelbar wirkte, oder die höhere Stufe noch nicht möglich war. Wir bleiben immer zum Besseren bestimmt, und ob wir auch sündigen können, so können wir doch nicht sündigen, soviel wir wollen. (Das Gewissen als die Stimme Gottes, die uns zuruft: es ist genug! oder: es war zuviel.)

hat ihn also nicht nur zum Sündigen determiniert). Brauchte er nichts als seinen freien Willen dazu, so wäre die Intensität seiner Vorstellungen gleichgültig.

In Abschnitt VII der genannten Schrift (Hempel XVIII, 90) steht das viel zitierte Wort: „ohne dieses mögliche Abnehmen ist bei moralischen Wesen die Sünde unerklärlich". Auch den Sinn dieser Worte haben wir bereits als nicht in Widerspruch stehend mit Lessings philosophischer Anschauung festgestellt. Der Zusammenhang ist dieser: Wenn das unaufhörliche Wachstum der Vollkommenheit nicht allein im Zustand des Ganzen, sondern auch der einzelnen Wesen angenommen wird, wie, so fragt Lessing, könnte dann bei moralischen Wesen Sünde überhaupt statthaben[1]? Lessing kommt zu dem Schluß: gleichviel ob ewig gleichmäßige oder ewig wachsende Vollkommenheit: Das einzelne Wesen kann auch abnehmen an Vollkommenheit; sonst wäre unmöglich und unerklärlich, daß moralische Wesen sündigen. Die Erkenntnis nämlich der Notwendigkeit des Gesetzes[2] müßte, wäre sie allein herrschend, gleichzeitig — gemäß dieser Notwendigkeit — seine Befolgung sein. Aber die „Macht unserer sündigen Begierden über alle noch so deutliche Erkenntnis" (Hempel XV, 265) ist der andere Faktor in uns, von dem wir abhängen. In derselben Richtung bewegt sich der Sinn des Wortes: „Wenn ich in diesen Schranken selbst soviel Fehltritte noch tue" (Hempel XVIII, 243). Das heißt: Innerhalb der Notwendigkeit, die Entwicklung ist zur Vollkommenheit, irre ich noch allzu häufig ab, weil in mir auch andere Kräfte rege sind als die Erkenntnis der Notwendigkeit des Besten selbst. Über all diesen Schwankungen der Einzelnen steht die Vollkommenheit des Ganzen: Sie wird nicht von „jedem einzelnen Wesen, sondern von den totalen

[1] Es wäre denn, daß die Sünde selbst nichts anderes als eine Bewegung zu mehrerer Ausdehnung sein sollte", fügt Lessing hinzu. Dieser Gedanke weist deutlich auf die „E. d. M." hin: „Das Böse wirkt in der Entwicklung mit."

[2] Moralische Wesen sind solche, die bewußt einem Gesetz folgen können, Christentum der Vernunft § 25.

Zuständen aller Wesen zugleich prädiziert". (Hempel XVIII, 92.) Andererseits: Diese Abnahme an Vollkommenheit bei den Einzelnen wird nun ihrerseits nicht etwa zu einem unbedingten Müssen des Sündigens; wir haben es vielmehr ebenso in uns, diese Macht zu schwächen (Hempel XV, 266), wie wir ihr häufig genug folgen müssen. Je nach dem Stande unserer Entwicklung können wir uns dieser Macht der Begierden „sowohl zu guten als zu bösen Handlungen bedienen".

Man sieht, von dem gewonnenen Resultat aus betrachtet, bleibt kein Widerspruch in den Aussprüchen Lessings übrig, sie reihen sich im Gegenteil alle in die Lessingsche Auffassung unserer göttlichen Bedingtheit und menschlichen Freiheit ein. Dabei wiederholen wir, daß wir diesen z. T. exoterischen Worten nur relativ im Rückblick den Wert einer Bestätigung, nicht aber absolut einen eminenten Schluß auf das Resultat selbst zuerkennen, das in unzweideutiger Weise und unanfechtbar in der Erziehung des Menschengeschlechts ein für allemal gegeben ist.

Anschließend sei noch das exoterische Wort aus dem „Nathan" I, 3 kurz erörtert, das auch sehr häufig herangezogen wird: kein Mensch muß müssen. Nach unserer Meinung ist zum Verständnis dieses Wortes gar nicht der Aufwand an Scharfsinn nötig, den Hebler macht[1], sondern einfach die Erklärung desselben, die der Derwisch gleich darauf gibt: Worum man ihn recht bittet und er für gut erkennt, das muß ein Derwisch.

Daraus folgt unzweideutig erstens: es handelt sich hier garnicht um das deterministische Müssen, sondern um das menschlich-moralische, zweitens: es kam Lessing garnicht so auf Nathans Wort, als auf die schlichte Widerlegung desselben durch den Derwisch an. Wer das Bessere erkannt hat, muß es mit derselben Notwendigkeit tun, mit welcher Mangel an Erkenntnis das Böse vollzieht.

[1] „Entweder das Müssen des Müssens wird verneint, oder das Müssen des Müssens". (aaO. S. 161.)

4. Lessing und sein Determinismus in der Literatur.

Guhrauer sagte[1], Lessing hätte ein eigentümliches, durchdachtes, spekulatives System, nach welchem die Erziehung des Menschengeschlechts" zu erschließen bleibe. Wir konnten ihm nicht zustimmen, daß er von einem „System" spricht, vor allem aber nicht, daß er (wie Hebler) dies System in dem Seelenwanderungsgedanken Lessings gefunden zu haben glaubte. Das haben schon Schwarz und H. Fischer abgelehnt[2], ohne allerdings eine andere Ansicht gehörig zu begründen. Auch E. Schmidt (in seiner Lessing-Biographie) sagt: „das angedeutete System kann natürlich nicht der Determinismus sein"[3]. Und ferner: „das zweite System ist das der Seelenwanderung, der Metempsychose" (II S. 470). Im übrigen ist für ihn Lessing „streng kausaler Determinist," (S. 466), aber „durch ein Stück Fatalismus beschränkt" (S. 469) und „Leibnizisch ohne das Drehen und Winden der Theodicee" (S. 466). Dilthey sagt von Lessing[4] (mit Schlegel), daß er sich seinen Zeitgenossen gegenüber „als Pädagogen fühlte" (S. 118). „Was vorliegt, ist weder ganz so seine Meinung, noch sind in diesem Vorliegenden die letzten Resultate seines Lebens niedergelegt". Uns erscheint es Lessing zuviel zugemutet, daß er in sich den Pädagogen sah, der die Aufgabe hatte, seine Mitmenschen um jeden Preis „zu sich zu erheben", wohl aber werden wir ihm zugestehen, daß er pädagogisch gewirkt

[1] aaO. S. 46; ferner S. 88 ff.: Lessing gründete auf die Seelenwanderung oder vielmehr die Wiedergeburt auch sein spekulatives Moralsystem.

[2] Schwarz (aaO. S. 197): Dieser Gedanke ist nur Nebensache in der „E. d. M." H. Fischer (aaO.) nennt Gührauers These von der Seelenwanderung als Zentraldogma Lessings unhaltbar.

[3] Freilich nicht der gewöhnliche, sondern ein „gemeinen Augen befremdlicher", der die Einwendungen der Spekulation zu „heben" vermöchte (cf. oben).

[4] Preuß. Jahrb. Bd. XIX 1867.

hat. Er hat unter dem Unverstand seiner Zeitgenossen gelitten, wie jeder leidet, der größer ist als sie; er wird auch wohl gefühlt haben, daß Einsamkeit des Geistes die Lebensmitgift großer Menschen ist, aber daß er „diese isolierte Stellung verdecken mußte", daß er darum seinen Zeitgenossen „seine höchsten Lebensresultate teils garnicht, teils in halb verhüllenden Formen vorlegte" (Dilthey), das ist eine unbegründete Annahme. Haben wir doch für das Gegenteil die bündigsten Beweise. Gewiß, Lessing hat oft mit Vorsicht seine Klinge geführt und es an Finten nicht fehlen lassen, den Gegner herauszulocken; aber wer ihn suchte, fand den Lessing überall heraus. Als vorsichtiger Pädagog hätte er niemals die Fragmente in eine Welt geschickt, die noch nicht die Stufe der Erziehung erreicht hatte, an der Negation die Wahrheit zu erhärten. Es war Lessing offenbar niemals um die Mitwelt zu tun, sondern überall um ein Höheres, um das Objektive, die Wahrheit. Aus Pädagogik jedenfalls hat er nirgends die letzten Resultate seines Lebens verschwiegen, und daß er mißverstanden wurde, ist nicht die Schuld seiner Pädagogik.

Im übrigen sieht Dilthey[1] in Lessing den Deterministen, für den das Gesetz der Kausalität auch im Innern des Menschen ausnahmslos herrsche (Dramaturgie). Ähnlich Zeller[2], der Lessings Determinismus einerseits Berührungen mit Leibniz, andererseits mit Spinoza zuschreibt.

Größer als die Zahl derjenigen, die Lessing als kausalen Deterministen auffassen, ist die Reihe der Forscher, die innerhalb des Lessingschen Determinismus noch einer Vermittlung zwischen Freiheit und Notwendigkeit das Wort reden, aber von falschen Voraussetzungen aus zu ungewissen Resultaten gelangen und sich mit allgemeinen Behauptungen begnügen, ohne vor allem aufzuzeigen, in welcher Weise diese Freiheit im Ganzen gegründet steht. Da ist Hebler zu nennen, der

[1] aaO. II. Aufsatz.
[2] aaO. S. 295.

zwar Lessings strengen Determinismus betont, aber eine Vermittlung zwischen der Notwendigkeit und einer „gewissen Freiheit“ bei ihm findet. Im Widerspruch hierzu aber erklärt Hebler vorher[1] gegen Danzel, der von Lessing behauptet, er habe eine „Vermittlung zwischen Determinismus und Willkürtheorie“ gefunden, daß hier ein Mittleres nicht möglich sei. Lessing erkläre sich für Notwendigkeit und Zwang, Freiheit habe gar kein Recht.

Ritter behauptet[2], Lessing sei über die Deterministen hinausgegangen; er schließt aber seine Ausführungen mit dem Resultat: „genug, Lessing entschied sich im Streit, gegen die Annahme der Indifferentisten seiner Zeit lieber auf alle Freiheit Verzicht zu leisten, als der gesetzlosen Freiheit, der Willkür, in seiner Welt Raum zu gestatten“. Während Ritter also hier deutlich Lessing als Deterministen bezeichnet, sagt er gleich darauf einschränkend: „indem Lessing die Indifferenz des menschlichen Willens leugnete, beabsichtigte er doch nicht, dem Menschen alle Herrschaft über seine Handlungen abzusprechen“. Und weiter: Lessing habe nur die Abhängigkeit unseres Handelns von einem höheren Gesetz behaupten wollen. Eine Freiheit des Handelns aus deutlicher Erkenntnis des moralischen Gesetzes habe Lessing nicht proklamiert, vielmehr alle unsere Handlungen als vom Gesetz der Welt diktiert anerkannt. Von dem Übergewicht der göttlichen Allmacht, nach deren unfehlbarem Gesetz alles wird, sei der Gedanke an die Freiheit unterdrückt worden. Das sei der Sinn der Lessingschen Entsagung (S. 219). Dauber formuliert seine Ansicht[3] so: des Menschen Tun ist bestimmt, sein Fühlen, sein Wollen hat Spielraum, „wenn es auch nach außen nichts bewegt“. Ist das nicht auch eine Freiheit? fragt Dauber. Die Antwort lautet: Nein! Das ist nicht nur keine Freiheit, sondern schlimmster Fatalismus. Denn

[1] aaO. S. 150 f.
[2] aaO. S. 178 f.
[3] aaO. S. 6.

was sollte all mein Fühlen und Wollen, wenn es nichts bewegt! Wenn es nur in mir allein zwecklos sich aufhebt oder untergeht? Wirket! sagt Lessing: die Vorstellung des Besten wirket. Wo bliebe sonst der Zweck meiner Menschlichkeit? Dann wäre alle Entwicklung zur Vollkommenheit, die Lessing so stark betont, unmöglich; dann könnte niemals ein Mensch „das Gute tun, weil es das Gute ist".

Bergmann hebt[1], der Wahrheit näher kommend, die Möglichkeit einer sittlichen Erziehung hervor; Gott gegenüber gelte die Notwendigkeit, den Geschöpfen gegenüber: kein Mensch muß müssen.

Schwarz steht unserer Auffassung teilweise am nächsten; er sieht[2] in der Lehre von der göttlichen Weltregierung und menschlichen Freiheit Lessings Streben, beide möglichst zu vereinen, wobei er eine „Hinneigung zum Determinismus" zugibt. Innerhalb der Notwendigkeit, sagt er, ist noch ein Spielraum[3] für die Freiheit, nämlich die „Selbstbestimmung des Einzelwillens innerhalb des göttlich geordneten Weltzwecks[4]. Schwarz hebt als das Wesentliche (S. 85) hervor, daß nach Lessing sich der Einzelne zum Bösen bestimmen könne trotz der wachsenden Vollkommenheit. — Nicht trotz, sondern in ihr! Und ferner nicht Selbstbestimmung zum Bösen, sondern Bestimmung zum Besten, und innerhalb dieser ein mögliches Abnehmen des Einzelnen an Vollkommenheit.

[1] Hermäa, Studien zu Lessings phil. u. theol. Schriften Leipzig 1883 S. 97.

[2] aaO. S. 78 f.

[3] cf. oben. Schwarz will als Indeterminist gelten, obgleich er innerhalb der göttlichen Notwendigkeit nur einen Spielraum läßt.

[4] Schwarz sollte also richtiger von einer Hinneigung zum Indeterminismus sprechen.

III. Teil.

Schlußbetrachtung.

Wir haben gesehen, daß sich Lessings theologischer Determinismus zu einem geschlossenen Bilde verdichtet, sobald wir den einseitig deterministischen Standpunkt aufgeben, sobald wir den indeterministischen Einschlag der menschlichen Freiheit nicht als eine Gefährdung seines Determinismus betrachten, sondern als seine Ergänzung nach unten erkennen. Dieses abgerundete Bild, das Lessing nicht in einem festgefügten System uns aufrollte, sondern das er uns aus ihm herauszufinden anheimstellt, hat seine Quellen vor allem in Leibniz, Spinoza, Bayle und den Kirchenvätern. Zu untersuchen, inwieweit dies im einzelnen zutrifft, liegt außerhalb der Absichten dieser Abhandlung. Doch haben wir gelegentliche deutliche Anklänge vermerkt; daß Lessing auch Spinozas Gedanken nicht immer sich verschlossen habe, ist ebenfalls im Laufe der Untersuchung hervorgetreten. Daß aber diese Einwirkung Spinozas nur eine beschränkte sein konnte, ist schon in dem völligen Fehlen des theologischen Momentes bei ihm[1] begründet, das doch für Lessing nach seiner ganzen Erziehung und Anlage zeitlebens das treibende war.

Auf eins sei hier noch hingewiesen, auf die Bedeutung Bayles für Lessing (cf. auch Einleitung), die nicht unterschätzt werden darf. Bayle stand Lessing in mancher Beziehung näher als Leibniz, sowohl seiner ganzen äußeren Stellung nach, als

[1] Spinozas Philosophie ist zwar religiös, aber nicht theologisch; cf. O. Baensch (Spinoza Ethik, Leipzig 1905): Das treibende Motiv im Denken Spinozas ist ethisch religiös.

auch in der Art seines Philosophierens und besonders in seinem von scharfer Skepsis hin und her geschüttelten Ringen nach einem Lebensinhalt. Tiefgreifende gemeinsame Züge dieser Art pflegen immer zu einander hinzuführen; auch Lessing verbanden sie innerlich mit Bayle[1]. Mit ihm schied Lessing Religion und Vernunft in den „Herrenhutern“ (cf. Danzel aaO. I, 231); von dem Skeptiker Bayle vernahm er, daß der Mensch die Macht der Sünde besiegen könne und daß er zum Guten determiniert sei; sagte Bayle, der Mensch müsse wählen zwischen Philosophie und Evangelium, läßt dieser den Glauben gelten zum Trotz der Vernunft, so rät Lessing der Religion, sich aus dem Kopf ins Herz zu retten, wo sie uneinnehmbar sei. Spricht Bayle von einer unsichtbaren Ursache, die uns möglicherweise successiv von einem Gedanken zum anderen führe, so verbindet Lessing diese Idee mit der von den Kirchenvätern ausgesprochenen Erziehung durch Offenbarung, indem er sie dahin erweitert, daß wir allmählich von Gott zur Vollkommenheit geführt werden, nicht allein durch Offenbarung, sondern durch eine großzügige Entwicklung, an der wir mitwirken müssen, auch wenn wir das Böse tun.

In diesem Gedanken verbindet Lessing seinen Determinismus und die Freiheit aufs glücklichste, von hier aus schlingt sich das Band hinüber in unsere Zeit, wo das Problem der menschlichen Willensfreiheit nach neuen Formen sucht. Heute, wo wir einzusehen beginnen, daß eine einseitig indeterministische Stellungnahme ebensowenig dauern kann, wie eine einseitig deterministische, haben Lessings vermittelnde Worte hierzu ein ganz neues Gewicht.

Wie viel sein Ringen nach einem Ausgleich der widerstreitenden göttlichen und menschlichen For-

[1] Daß er ihn schon frühe kennen gelernt hat, ergibt z. B. die Rezension Voss. Ztg. Stück 30 u. 40, 1751 Hempel XIX 7. (Es ist was Leichtes, Baylen zu vermehren, was unendlich Schweres, ihn baylisch zu vermehren.) cf. die andere Rezension v. 10. 11. 1753 Hempel XIX, 43.

derungen dieses Problems uns heute gerade zu sagen hat, das beweist z. B. die Ähnlichkeit seiner Gedanken mit der Joelschen Formel, daß wir „nach oben gebunden, nach unten frei“ seien.

Lessings philosophisches Resultat, das er in kein System kleidete, sondern als persönliches Erlebnis uns nachzufühlen und zu -finden überließ, ist nicht nur an sich verlohnend historisch festzustellen, sondern auch von Bedeutung für uns Lebende, sofern wir in diesen Lebensfragen heute noch alle „Gottsucher“ sind, wie er es war.

Lebenslauf.

Geboren am 26. Februar 1883 zu Berlin als einziger Sohn des Großkaufmanns Voß und seiner Gattin Olga, geb. Bartels, ev., trat ich im siebenten Lebensjahr in die Vorschule des Leibniz-Gymnasiums zu Berlin, das ich mit dem Reifezeugnis Michaelis 1902 verließ. Ich war dann mit einer Unterbrechung (Marburg) in der philosophischen Fakultät der Universität Berlin bis Michaelis 1908 inskribiert. Ich hörte die philosophischen Vorlesungen der Herren Professoren: Dessoir, Lasson, Münch, Paulsen, Riehl, Stumpf; außerdem neusprachliche Kollegs bei den Herren Professoren: Ebeling, Geiger, Haguenin, R. M. Meyer, Pariselle, Rödiger, Roethe, E. Schmidt; ferner geographische bei Herrn Professor Penck und v. Luschan. In Marburg hörte ich die Herren Professoren Elster, Vogt und Wechßler, in Erlangen die Herren Professoren Falkenberg und Hensel. Mein Lieblingsstudium war die Philosophie, weshalb auch vorliegende Dissertation ein Thema aus ihrem Kreise behandelt.